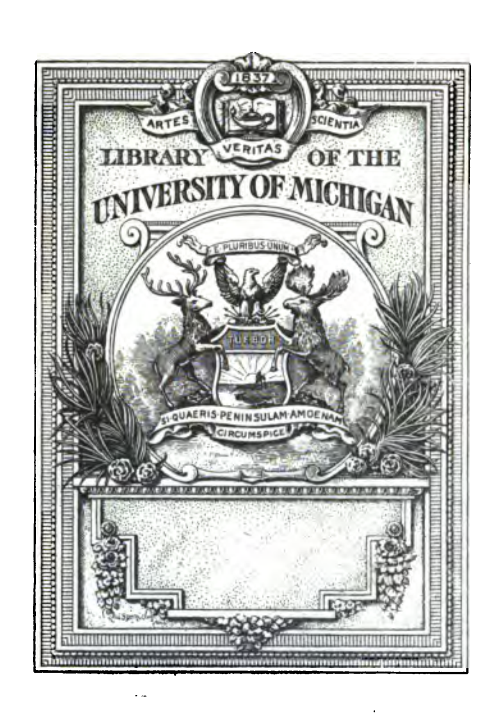
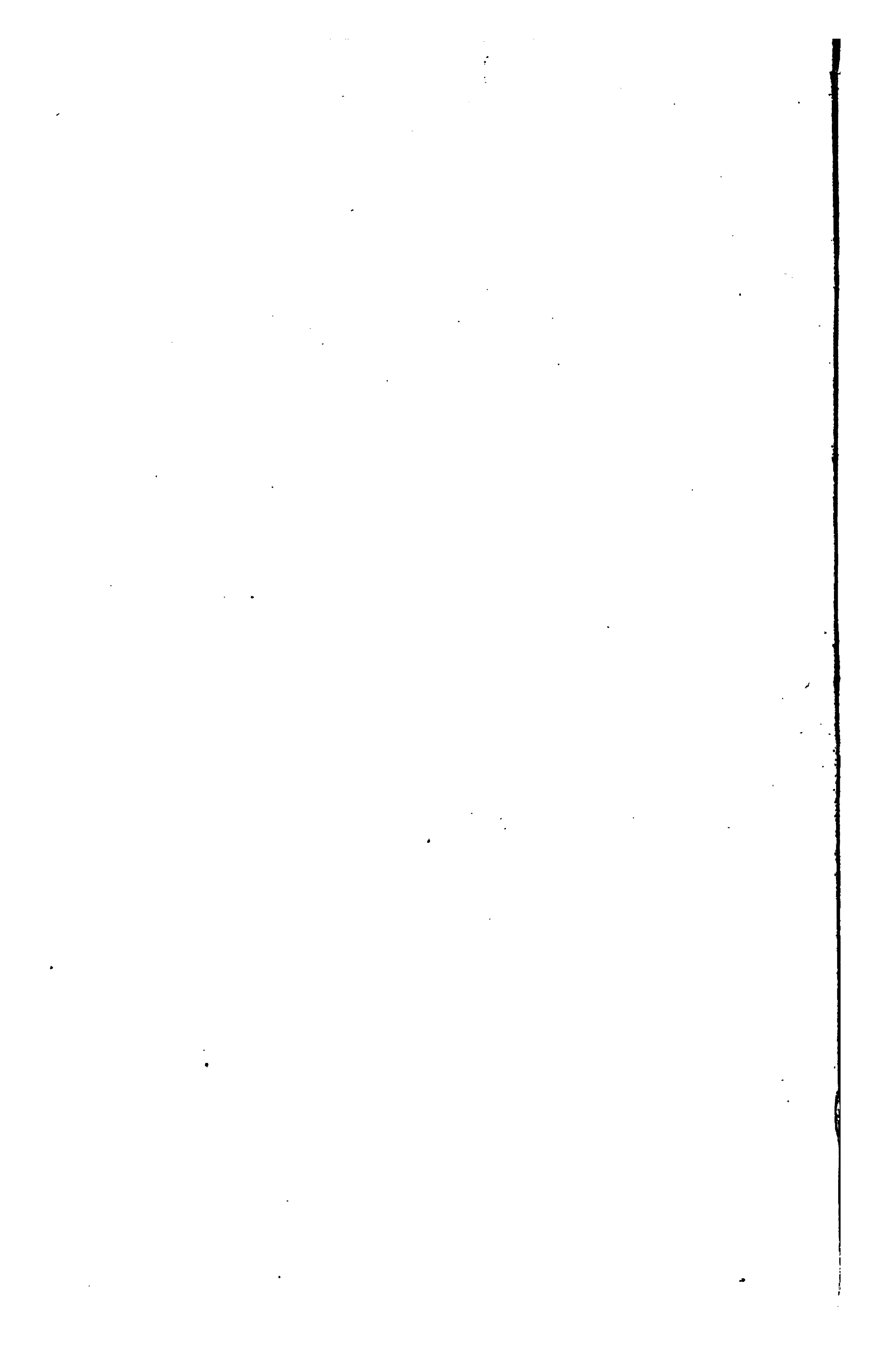



1837
ARTES
SCIENTIA
VERITAS
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
E PLURIBUS UNUM
TUEBOR
SI QUAERIS PENINSULAM AMOENAM
CIRCUMSPICE



Lehrbuch

der

christlichen

Dogmengeschichte,

von

Dr. Ferdinand Christian Baur,
ordentlichem Professor der evangelischen Theologie
an der Universität Tübingen.

Dritte Ausgabe.

Leipzig,
Fues's Verlag (L. W. Reisland).
1867.

Druck von L. Fr. Fues in Tübingen.

Vorrede der ersten Ausgabe.

Von der gewöhnlichen Bevorwortung eines Lehrbuchs, dass dem Verfasser seine Vorlesungen das Bedürfniss eines eigenen Lehrbuchs nahe gelegt haben, will ich, um die Erscheinung des vorliegenden zu rechtfertigen, keinen Gebrauch machen. Zwar hoffe ich gleichfalls, es werde mir für die Vorlesungen, welche ich über die Dogmengeschichte zu halten pflege, nützliche Dienste leisten, besonders wenn ich, um bei dem stets wachsenden Stoffe für Anderes Zeit zu gewinnen, auf einzelne, weiter ausgeführte Abschnitte verweisen kann. Es würde mich jedoch die blosse Rücksicht auf den Gebrauch für Vorlesungen zur Ausarbeitung und Herausgabe dieses Lehrbuchs nicht bestimmt haben, wenn ich nicht annehmen dürfte, es sei an sich geeignet, die theologische Disciplin, welche der Gegenstand desselben ist, in ihrer wissenschaftlichen Ausbildung einige Schritte weiter zu führen.

Lehrbücher, wenn sie so aufgefasst sind, wie ihr Begriff und Zweck es erfordert, sollten hauptsächlich der Maasstab sein, nach welchem der jedesmalige Stand der Ausbildung einer Wissenschaft bemessen werden kann. Da sie den Zweck haben, die Wissenschaft, welche sie betreffen, nach Umfang und Inhalt so übersichtlich als möglich darzustellen, so können sie in materieller Hinsicht grösstentheils nur Resultate geben, um so mehr aber sollte ihr Bestreben darauf gerichtet sein, durch genaue Darlegung der Methode, welche der Behandlung im Ganzen zu Grunde liegt, und der allgemeinen Grundsätze und Ansichten, auf deren Grundlage der

Aufbau des Ganzen beruht, in den geistigen Organismus der Wissenschaft, welche dargestellt werden soll, so klar als möglich hineinsehen zu lassen.

Nach diesem leitenden Gesichtspunkte ist das gegenwärtige Lehrbuch ausgearbeitet.

In seinem materiellen Theile geht es zwar in alle speciellen Fragen ein, aber immer nur soweit als nöthig ist, um die Hauptmomente, welche bei jedem einzelnen Dogma in jeder Periode der Dogmengeschichte festzuhalten sind, so viel möglich auf ihren klaren und bestimmten Ausdruck zu bringen. Um Alles, was dahin gehört, in eine kurze Übersicht zusammenzudrängen, sind sehr oft, besonders die bekannten Materien, blosse Andeutungen gegeben. Das Lehrbuch beschränkt sich somit in dieser Beziehung, mit geringer Ausnahme, auf die Zusammenfassung der Resultate. Resultate kann aber freilich nur geben, wer die speciellen Untersuchungen, auf welchen die Resultate beruhen, selbst vorgenommen hat, und durch eine sorgfältige Durcharbeitung der ganzen Quellenliteratur seines Stoffs so mächtig geworden ist, dass er ihm die einem solchen Zwecke entsprechende Form geben kann. In dieser Lage glaube ich zu sein; sowohl die Vorlesungen, welche ich nun schon seit zwanzig Jahren regelmässig über die Dogmengeschichte gehalten habe, als auch die seitdem von mir herausgegebenen, beinahe auf das ganze Gebiet der Dogmengeschichte, wenigstens alle wichtigeren Theile derselben, sich erstreckenden Schriften, möchten wohl von selbst zu der Erwartung berechtigen, ich werde in diesem Lehrbuche keine andere, als eine schon gereiftere Frucht meiner Forschungen und Studien geben. Man wird es daher auch ganz natürlich finden, dass ich hauptsächlich nur auf meine früheren Schriften zurückgewiesen habe. Andere Schriften habe ich selten angeführt, und immer nur solche, welche mir besonders erwähnungswerth zu sein schienen. Ich halte es für sehr unzweckmässig, den ohnediess für ein Lehrbuch so

kurz zugemessenen Raum grossentheils auf Büchertitel einer mehr oder minder veralteten Literatur zu verwenden.

Der Hauptzweck eines Lehrbuchs der Dogmengeschichte ist jedoch nicht eine solche Zusammenstellung der den speciellen Untersuchungen entnommenen Resultate, sondern dieses Materielle soll nur der gegebene äussere Stoff sein, an welchem der innere Entwicklungsgang, welchen das christliche Dogma in seinem geschichtlichen Verlaufe genommen hat, dargestellt werden muss. Diesen geschichtlichen Process, wie er in dem ganzen Zusammenhang seiner Momente von Periode zu Periode sich entwickelt, und dem Dogma immer wieder seine bestimmte, in charakteristischen Zügen ausgeprägte Gestalt gegeben hat, in einer, so viel möglich, gedrängten und klaren Übersicht darzulegen, betrachtete ich als meine Hauptaufgabe. Für diesen Zweck habe ich sowohl in der allgemeinen Einleitung in die Dogmengeschichte, als auch in der der Geschichte jeder Periode vorangehenden, die den Gang des Dogma bedingenden, allgemeinen Momente genauer und ausführlicher entwickelt, und überall Alles hervorzuheben gesucht, was zur allgemeinen Charakteristik einer bestimmten Periode dient und die ganze Gestalt des Dogma in ihr in einem klaren und anschaulichen Gesammtbilde erscheinen lässt. Auch in dieser Beziehung konnte ich grösstentheils nur auf die Darstellungen zurückgehen, welche ich in meinen früheren Schriften gegeben habe, wenn aber diese allgemeinen Momente in meinen bisherigen Darstellungen nur an einzelnen Dogmen, und für den Zweck einzelner, zum Theil sehr specieller Untersuchungen durchgeführt werden konnten, so stellen sie sich hier erst in ihrer reinern Form und in dem ganzen Zusammenhang ihrer vielseitigen Beziehungen dar, und es lässt sich demnach auch erst aus einer solchen Darstellung bestimmter ersehen, wie alle diese Momente sich zu einander verhalten, sich gegenseitig bedingen und voraussetzen, und in dieser Einheit und Totalität die bewe-

gende Macht des ganzen dogmengeschichtlichen Processes sind. Auch hier musste es, ungeachtet der grössern Ausführlichkeit, mein Hauptbestreben sein, Alles so übersichtlich als möglich zusammenzufassen. Nur in einem Punkte erlaubte ich mir, die Grenzen eines Lehrbuchs etwas freier zu überschreiten, bei der in der allgemeinen Einleitung (§. 6) gegebenen Übersicht über die Geschichte der Dogmengeschichte. Ich that diess, theils, weil überhaupt für diesen Theil der allgemeinen Einleitung noch sehr wenig geschehen ist, theils, weil diess in der unmittelbarsten Beziehung zu dem wesentlichen Zwecke dieses Lehrbuchs steht, den gegenwärtigen Stand der wissenschaftlichen Ausbildung der Dogmengeschichte klar vor Augen zu stellen.

Je mehr so das gegenwärtige Lehrbuch seinen Werth darin haben soll, von einem höheren Standpunkt geschichtlicher Betrachtung aus eine zusammenhängende, das Ganze umfassende, Übersicht der Entwicklung des christlichen Dogma zu geben, desto mehr muss ich nun freilich auch darauf gefasst sein, die bekannten Einreden gegen meine Methode wieder hervorzurufen. Es mag diess sein, nur berede man mich nicht, die Sache stehe einfach so, wie kürzlich einer meiner geehrten scharfsinnigen Kritiker sie feststellen wollte, dass nämlich, während ich nur nach den vorgefassten Ansichten eines speculativen Systems, nur nach einem voraus fertigen Schematismus, welchem alles Einzelne sich fügen müsse, die Geschichte construire, dagegen in der mir als Muster wahrer Geschichtschreibung vorgehaltenen Schrift [1]) und andern dieser Art „eine Objectivität, eine

1) Der Verfasser derselben fand meine Schrift in materieller Hinsicht ganz brauchbar, nur glaubte er ihr, unter Protest gegen meine Methode, ihre wissenschaftliche Form abstreifen zu müssen. Es ist diess eine Praxis, welche ich neuestens mehrfach wahrzunehmen Gelegenheit hatte. Je brauchbarer man die Arbeit eines Andern, ihrem materiellen Inhalt nach, findet, um so mehr sucht man ihr dafür, in Ansehung ihrer Methode und Richtung, Schlimmes anzuhängen. Fügt man sodann auch noch die Versicherung hinzu, man habe längst

wirkliche Hingabe an den Stoff sich finde, die ihre eigentliche Leistung darin suche, den Fortschritten des Dogma nachzuforschen, wie sie die Geschichte gibt.“ Ich würde diess nicht erwähnen, wenn es nicht ein sehr gewöhnliches Urtheil wäre, aber auch nur ein solches, in welchem sich der grösste Mangel an Sachkenntniss ausspricht. Nur der roheste Empirismus kann meinen, dass man den Dingen sich schlechthin hingeben, die Objecte der geschichtlichen Betrachtung nur gerade so nehmen könne, wie sie vor uns liegen. Seitdem es auch eine Kritik des Erkennens, eine kritische Erkenntnisstheorie gibt (eine solche gibt es bekanntlich in jedem Falle wenigstens seit Kant), muss auch Jeder, der nicht ohne alle philosophische Bildung zur Geschichte herankommt, wissen, dass man zwischen den Dingen, wie sie an sich sind, und wie sie uns erscheinen, zu unterscheiden hat, und dass sie zu Erscheinungen für uns ebendadurch werden, dass wir nur durch das Medium unseres Bewusstseins zu ihnen gelangen können. Hierin liegt der grosse Unterschied zwischen der rein empirischen und der kritischen Betrachtungsweise, und die letztere, welche ebendarum die kritische heisst, weil es ihre Aufgabe ist, was an den Gegenständen des geschichtlichen Erkennens entweder objectiv oder subjectiv ist, streng zu scheiden und auseinanderzuhalten, will so wenig an die Stelle des Objectiven etwas blos Subjectives setzen, dass ihr vielmehr Alles daran gelegen ist, nichts, was nur subjectiver Natur ist, für die reine Objectivität der Sache selbst

---

schon dieselben Studien gemacht, sei nicht erst durch die Arbeit des Vorgängers zu der seinigen veranlasst worden, stehe somit auch im Materiellen ganz nur auf eigenen Füssen, so ist ja jedes Bedenken gegen eine solche Meisterschaft gehoben. Anderes, was ich hier etwa noch berühren könnte, wie namentlich die absprechenden Urtheile der beiden Berliner Repertorien, dieser gleich ebenbürtigen Sprösslinge des Rheinwald'schen Stammes, trägt neben dem auffallendsten Mangel an der nöthigen Sachkenntniss, zu sehr das Gepräge der, jenem Kreise aus bekannten Ursachen eigenen, theologischen Verdächtigungsucht an sich, als dass ich es der Mühe werth achten könnte, irgendwie darauf Rücksicht zu nehmen.

zu halten; sie will nur mit geschärfterem Auge der Sache auf den Grund ihres Wesens sehen. Auf so einfachen Principien, bei welchen freilich Alles davon abhängt, wie man sie auf den geschichtlichen Stoff anzuwenden weiss, beruht die kritische, oder wenn man will, speculative Methode. Man sollte kaum glauben, dass ein ernstlicher Widerspruch dagegen erhoben werden kann, und doch möchten jene Empiriker am liebsten selbst jede philosophische Ausdrucksweise verbannen, damit niemand es sich beigehen lasse, von einer objectiven und subjectiven Seite des Dogma zu reden, und endlich sogar noch, was freilich vollends das Allerschlimmste ist, beide Momente in Hegel auslaufen zu lassen. Es dürfte ihnen diess schwerlich gelingen, muss man doch auch in andern, die Theologie und die Kirche betreffenden Dingen mehr und mehr die leidige Erfahrung machen, dass es keine so leichte Sache ist, wie Manche sich vorstellen, gegen den Strom der Zeit und der Geschichte zu schwimmen.

Vorrede der zweiten Ausgabe.

Die zweite Ausgabe des zuerst im Jahr 1847 erschienenen Lehrbuchs der christlichen Dogmengeschichte ist, was Anlage und Methode betrifft, nach denselben Grundsätzen und Geschichtsanschauungen bearbeitet, wie die erste, welche in der für diesen Zweck hier wieder abgedruckten Vorrede sich näher darüber erklärte. Demungeachtet sind die Veränderungen, durch die sich die zweite Ausgabe von der ersten unterscheidet, in materieller und formeller Hinsicht nicht unbedeutend. Die materielle Erweiterung fällt bei der Vergleichung der beiden Ausgaben von selbst in die Augen. Es war nicht nur die Geschichte des Dogma um ein volles Decennium weiter fortzuführen, sondern auch so Vieles zu beachten, was seitdem durch die neuesten Forschungen zur Bereicherung des Inhalts der Dogmengeschichte im Ganzen neu hinzugekommen ist. Ausserdem aber schien es mir auch zweckmässig, die in der ersten Ausgabe sehr eng gezogenen Grenzen der Darstellung für eine eingehendere Behandlung soweit auszudehnen, als es mit dem Zwecke eines Lehrbuchs sich vereinigen liess, das eine so viel möglich gedrängte Übersicht über die ganze Entwicklungsgeschichte des Dogma geben sollte. Die ausführlichere und motivirtere Darstellung erforderte von selbst, dass ihr auch die Angabe der wichtigsten Beweisstellen in den Quellen und die hauptsächlich zur Begründung des Inhalts dienenden Werke der dogmenhistorischen Literatur beigegeben wurde. Es ist diess jedoch überall nur mit der Auswahl des Bedeutendsten und mit möglichster Vermeidung

eines nicht zur Sache selbst gehörenden und wenigstens für den Zweck des Lehrbuchs als entbehrlich erscheinenden Apparates geschehen. Neben dieser Erweiterung des Inhalts wird das Lehrbuch in seiner neuen Gestalt, wie ich hoffe, auch in formeller Hinsicht die verbessernde Hand einer zweiten Ausgabe nicht verkennen lassen. In dieser Beziehung war mein Bestreben vorzüglich darauf gerichtet, nicht nur überhaupt eine soviel möglich klare und präcise, auch durch die Gleichmässigkeit der Behandlung die Übersicht erleichternde Darstellung zu geben, sondern auch überall insbesondere die Punkte hervorzuheben, die vor allem aufgefasst werden müssen, um dem innern Gang und Zusammenhang der Entwicklung mit richtiger Einsicht zu folgen, dem ursprünglichen, die dogmatischen Bestimmungen aus sich erzeugenden Gedanken in seiner Entstehung und Fortbildung denkend nachzugehen, und voraus schon die Resultate im Auge zu haben, in welche die einmal genommene Richtung, der Natur der Sache nach, zuletzt auslaufen muss. Im Zusammenhang damit ist es dem Lehrbuch ganz besonders auch darum zu thun, die Geschichte des Dogma durch alle Perioden hindurch bis zu seiner neuesten Gestaltung in der Gegenwart mit demselben Interesse an seiner geschichtlichen Entwicklung herabzuführen. Vergleicht man die neuesten dogmengeschichtlichen Darstellungen, so möchte man beinahe glauben, sie rechnen die neuere und neueste Zeit, je näher sie ihr kommen, um so weniger zum eigentlichen Gebiet der Dogmengeschichte. Entweder bleiben sie schon an der Schwelle der Reformationsperiode stehen, wie diess bei den neuesten dogmenhistorischen Werken von Gieseler und Neander der Fall ist, oder wenn sie über sie bis in die neueste Zeit herabgehen, wird wenigstens die Darstellung allmählig immer kürzer und summarischer, indifferenter, matter und farbloser, wie wenn sie sich scheute, die Spitze der Frage, um die es sich in der Gegenwart handelt, zu berühren, sie lieber umgehen und auf die Seite schieben,

als ihnen entgegentreten möchte. Die Darstellung bewegt sich so grossentheils in Ausdrücken und Wendungen fort, die absichtlich nur dazu gewählt zu sein scheinen, um zwischen den Gegensätzen in einer sie neutralisirenden, das Concrete und Specifische verwischenden und zu einer abstrakten Allgemeinheit verflachenden Mitte, mit Vermeidung eines bestimmten und entschiedenen, in die Sache selbst eingehenden Urtheils und mit der leeren Vertröstung auf eine für die Zukunft in Aussicht gestellte Lösung so vorsichtig und glücklich als möglich hindurchzusteuern. Sehr zu Statten kommt dabei die beliebte, in der neuesten Zeit hauptsächlich von der Schleiermacher'schen Glaubenslehre entlehnte, aber gerade auf geschichtliche Darstellungen am wenigsten anwendbare Methode, einem möglichst kurz gefassten Text Anmerkungen und Erläuterungen beizugeben, in welchen man in demselben Verhältniss, in welchem man in jenem nur an das Allgemeinste sich hält, sich um so mehr in Einzelnheiten ergeht, eher zu viel als zu wenig gibt, und in einem bunten Aggregat von literarischen und kirchenhistorischen Notizen, Citaten aus neueren Schriften, jeden nach Belieben wählen lässt, was ihm gefällt. Das vorliegende Lehrbuch macht es sich zur Aufgabe, nicht nur in einer zusammenhängenden, alle wesentlichen Momente zur Einheit verknüpfenden, in sich vollständigen und alles Fremdartige ausschliessenden Darstellung ein so concretes und anschauliches Bild der verschiedenen Gestalten des Dogma, als es in der Kürze geschehen kann, zu geben, sondern auch in die Gegensätze, Controversen und schwebende Fragen der Gegenwart so einzugehen, dass das aus der gesammten Entwicklung über den neuesten Stand des Dogma sich ergebende Urtheil von selbst sich klar genug herausstellt.

Die gegenwärtige Zeit hat, bei allen abstossenden Erscheinungen auf dem Gebiete der Kirche und Wissenschaft, wenigstens das Gute, dass es ihr nicht an Sinn und Inter-

esse für geschichtliche Wahrheit und die reine und unbefangene Erforschung derselben fehlt. In diesem Vertrauen übergebe ich hier das auf's Neue mit keinem andern Anspruch als dem der einfachen geschichtlichen Wahrheit erscheinende Buch dem Publicum, als das kurzgefasste Ergebniss vieljähriger Studien in einer Wissenschaft, welche an alle Parteien die gleiche Aufforderung ergehen lässt, aus ihr das belehrende und richtende Wort der Vergangenheit zu vernehmen und es zur prüfenden Selbsterkenntniss nicht unbeachtet zu lassen.

Tübingen, im Juni 1858.

Inhalt.

	Seite
Einleitung	1—60
§. 1. Die Aufgabe der Einleitung	1
§. 2. Das Verhältniss der Dogmengeschichte zur Kirchengeschichte und Dogmatik	1—3
§. 3. Das Object der Dogmengeschichte	3—8
§. 4. Die Methode der Dogmengeschichte	8—15
§. 5. Das Verhältniss der Dogmengeschichte zur Geschichte der Philosophie	16—19
§. 6. Die Geschichte der Dogmengeschichte	19—58
I. Die Periode vor der Reformation	22—28
II. Die Periode seit der Reformation	28—58
1. Die dogmatisch-polemische Periode	30—37
2. Die pragmatische und rationalistische Periode . .	37—45
3. Die wissenschaftlich methodische Periode . .	46—58
§. 7. Das Interesse an der Dogmengeschichte	58—60

Erste Hauptperiode.

Von der apostolischen Zeit bis zum Ende des sechsten Jahrhunderts.

Das Dogma der alten Kirche oder die Substanzialität des Dogma	61—197
§. 8. Einleitung	61 — 62

Erste Hauptperiode.

Erster Abschnitt.

Von der apostolischen Zeit bis zur Synode in Nicäa .	63—140
Einleitung	63—86
§. 9. Judaismus, Ebionitismus, Paulinismus	63—67
§. 10. Die Gnosis	67—72

Seite

Die drei Hauptformen . . . . 70—72
§. 11. Die Bedeutung der Gnosis für das Dogma. Die Häresе 72—74
§. 12. Glaube und Wissen. Das System . . . . . . 75—77
§. 13. Die Logos-Idee . . . . 77—79
§. 14. Die Synoden . . . . 79—80
§. 15. Die Kirchenlehrer . . . . 80—86
1. Die apostolischen Väter . . . . 80—83
2. Die Apologeten . . . . 83—84
3. Die übrigen Kirchenlehrer . . . . 84—86
Geschichte der Apologetik . . . . . . 86—99
§. 16. Begriff der Apologetik 86
§. 17. Apologetik gegen das Judenthum . . . . . . 87—88
§. 18. Apologetik gegen das Heidenthum . . . . . . 88—94
1. Die Gegner . . . . 88—89
2. Die Einwendungen und ihre Widerlegung . . . . 89—92
3. Die positiven Beweisgründe . . . . 92—94
4. Die Angriffe der Apologeten auf das Heidenthum . 94
§. 19. Lehre von Tradition und Schrift . . . . . . 94—97
§. 20. Kanon und Inspiration . . . . 97—99
Geschichte der einzelnen Dogmen . . . 99—140
§. 21. Lehre von Gott . . . . 99—104
1. Die gnostische Idee Gottes . . . . 100—101
2. Die alexandrinische Idee Gottes 101
3. Der realistische Gottesbegriff . . . . . . 101—103
Die Eigenschaften Gottes . . . . 103—104
§. 22. Lehre von der Dreieinigkeit . . . . 104—112
§. 23. Lehre von der Welt, ihrer Schöpfung und Regierung . 112—118
§. 24. Lehre von den Engeln und Dämonen . . . . . 118—121
§. 25. Lehre vom Menschen.
1. Die Natur des Menschen überhaupt . . . . . 121—123
2. Der Sündenfall . . . . 123—124
3. Die Sündhaftigkeit des Menschen . . . . . 124—126
§. 26. Lehre von der Person Christi . . . . . . 126—130
§. 27. Lehre von der Erlösung und Versöhnung . . . . 130—132
§. 28. Lehre vom Glauben und der subjectiven Aneignung des Erlösungsheils . . . . 132—134
§. 29. Lehre von der Taufe und dem Abendmahl als den äussern Mitteln zur Aneignung des Heils . . . . . . 134—136
§. 30. Lehre von der Kirche . . . . 137—138
§. 31. Lehre von den letzten Dingen . . . . 138—140
1. Der Zustand zwischen dem Tod und der Auferstehung 138—139

Seite
2. Lehre von der Auferstehung . . . . . . 139—140
3. Weltgericht, Seligkeit und Verdammniss . . . 140

Erste Hauptperiode.

Zweiter Abschnitt.

Von der Synode in Nicäa bis zum Ende des sechsten Jahrhunderts . . . . . . 141—197
Einleitung . . . . 141—155
§. 32. Die Fortentwicklung des Dogma . . . . . . 141—143
§. 33. Der Arianismus und die Homousie . . . . . . 143—144
§. 34. Der Gegensatz der antiochenischen und der alexandrinischen Theologie . . . . 144—146
§. 35. Der Augustinismus . . . . 146—149
§. 36. Die Philosophie und das Dogma. Glaube und Wissen . 149—151
§. 37. Das System der Theologie . . . . 151—152
§. 38. Die Kirchenlehrer und ihre Schriften . . . . . 153—155
1. Die griechischen . . . . 153—154
2. Die lateinischen . . . . 154—155
Geschichte der Apologetik . . . . . 155—160
§. 39. Der Fortschritt der Apologetik . . . . 155—157
§. 40. Lehre von der Schrift und Tradition . . . . . 157—160
Geschichte der Dogmen . . . . 160—197
§. 41. Lehre von Gott . . . . 160—163
§. 42. Lehre von der Dreieinigkeit . . . . 163—170
I. Die Lehre vom Sohn in seinem Verhältniss zum Vater 163—166
1. Der arianische Lehrbegriff . . . . 163—164
2. Der nicänisch-athanasianische Lehrbegriff . . 164—165
3. Der semiarianische Lehrbegriff . . . . . 165—166
II. Die Lehre vom heiligen Geist . . . . 166—167
III. Der Begriff des Trinitätsverhältnisses überhaupt . . 167
IV. Weitere Momente der Geschichte der Trinitätslehre . 168—170
1. Marcellus von Ancyra und Photinus von Sirmium . 168
2. Augustin . . . . 168—169
3. Joh. Philoponus . . . . 169—170
§. 43. Lehre von der Schöpfung und Vorsehung . . . 170—172
§. 44. Lehre von den Engeln und Dämonen . . . . . 172—173
§. 45. Lehre von der Person Christi . . . . 173—178
§. 46. Lehre vom Menschen, von der Sünde, der Freiheit und der Gnade . . . . 178—188
A. Die Natur des Menschen überhaupt . . . . . 178—179
B. Der Ursprung der Sünde u. die Sündhaftigkeit des Menschen 179—188

Seite

I. Die Lehrbegriffe des Pelagius und Augustin . . 179—185
1. Die Lehre von der Sünde nach Pelagius und Augustin 179—183
2. Die Lehre von der Freiheit und Gnade nach Pelagius und Augustin . . . . 183—185
II. Der Semipelagianismus . . . . 185—188
§. 47. Lehre von der Erlösung . . . . 188—190
§. 48. Lehre vom Glauben . . . . 191—192
§. 49. Lehre von den Sacramenten . . . . 192—195
1. Die Taufe . . . . 193—194
2. Das Abendmahl . . . . 194—195
§. 50. Lehre von der Kirche . . . . 195—196
§. 51. Lehre von den letzten Dingen . . . . . . 196—197

Zweite Hauptperiode.

Vom Anfang des siebenten Jahrhunderts bis zur Reformation.

Das Dogma des Mittelalters, oder das Dogma des in sich reflectirten Bewusstseins . . . 198—271
§. 52. Der Charakter der zweiten Hauptperiode . . . . 198—200

Zweite Hauptperiode.

Erster Abschnitt.

Vom Anfang des siebenten Jahrhunderts, oder von Gregor I., bis zum Anfang der Scholastik, oder bis Anselm von Canterbury . . . . 201—220
Einleitung . . . . 201—206
§. 53. Die Übergangsperiode . . . . 201—203
§. 54. Johannes Scotus Erigena und der Platonismus . . 203—204
§. 55. Das System 204
§. 56. Das Schisma der orient. griechischen und der occident. römischen Kirche . . . . 204—205
§. 57. Die Kirchenlehrer und ihre Schriften . . . . 205—206
§. 58. Geschichte der Apologetik . . . . . . 206—207
Geschichte der Dogmen . . . . 206—220
§. 59. Lehre von Gott 207
§. 60. Lehre von der Dreieinigkeit . . . . 207—208
§. 61. Lehre von der Schöpfung und Vorsehung . . . . 208—209
§. 62. Lehre von den Engeln und Dämonen 209
§. 63. Lehre vom Menschen . . . . 209—210
§. 64. Lehre von der Person Christi . . . . 210—213

Seite

1. Der Monotheletismus . . . . 210—212
2. Der Adoptianismus . . . . 212—213
§. 65. Lehre von der Erlösung und Versöhnung . . . 213—214
§. 66. Lehre von der Gnade und Prädestination . . . 214—217
1. Die Lehre Gottschalk's . . . . 215—216
2. Die Lehre Hinkmar's und des Rabanus Maurus . . 216
3. Die Lehre des Joh. Scotus Erigena . . . . 216—217
§. 67. Lehre von den Sacramenten . . . . 217—220
§. 68. Lehre von den letzten Dingen 220

Zweite Hauptperiode.

Zweiter Abschnitt.

Vom Anfang der Scholastik bis zur Reformation 221—271

Einleitung . . . . 221—240
§. 69. Das Wesen der Scholastik . . . . 221—223
§. 70. Die erste Periode der Scholastik. Ihre Methode . . 223—225
§. 71. Die zweite Periode. Die Systeme der Scholastik . . 225—229
§. 72. Die dritte Periode. Der Verfall der Scholastik . . 229—232
§. 73. Der Gegensatz des Nominalismus und Realismus, das Verhältniss der Scholastik zur Philosophie . . . . 232—234
§. 74. Die Mystik . . . . 235—236
§. 75. Die systematisirende Tendenz der Scholastik . . . 236—237
§. 76. Dogmatiker der griechischen Kirche 238
§. 77. Die Hauptwerke der Scholastiker . . . . . . 238—240

Geschichte der Apologetik . . . . . 240—245
§. 78. Die Hauptmomente der Apologetik. Vernunft und Offenbarung . . . . 240—243
§. 79. Schrift und Tradition . . . . 243—245

Geschichte der Dogmen . . . . . . 245—271
§. 80. Lehre von Gott . . . . 245—250
§. 81. Lehre von der Dreieinigkeit . . . . 250—253
§. 82. Lehre von der Schöpfung und Regierung der Welt . 253—255
§. 83. Lehre von den Engeln und vom Teufel . . . . 255—256
§. 84. Lehre vom Menschen . . . . 256—258
§. 85. Lehre von der Person Christi . . . . 258—259
§. 86. Lehre von der Erlösung und Versöhnung . . . . 259—262
§. 87. Lehre von der Gnade, von dem Glauben und von den Werken . . . . 262—266
§. 88. Lehre von den Sacramenten . . . . 266—269
§. 89. Lehre von der Kirche . . . . 269—270
§. 90. Lehre von den letzten Dingen . . . . . . 270—271

Seite

Dritte Hauptperiode.

Von der Reformation bis in die neueste Zeit.

Das Dogma der neuern Zeit, oder das Dogma und das freie Selbstbewusstsein . . . . . 272—396

Einleitung . . . . 273—278

§. 91. Die Reformation und das Princip des Protestantismus in seinem Gegensatz zum Katholicismus . . . . . 272—278

Dritte Hauptperiode.

Erster Abschnitt.

Von der Reformation bis zum Anfang des achtzehnten Jahrhunderts . . . . . . 279—342

Einleitung . . . . 279—294

§. 92. Der Unterschied des lutherischen und des reformirten Lehrbegriffs . . . . 279—284

§. 93. Der Socinianismus . . . . 284—285

§. 94. Die Entwicklung des protestantischen Princips innerhalb der lutherischen Kirche . . . . 285—289

§. 95. Die Entwicklung des protestantischen Princips innerhalb der reformirten Kirche . . . . 289—291

§. 96. Die Construction des Systems . . . . . . 291—292

§. 97. Theologie und Philosophie 293

§. 98. Hauptquellen für die Geschichte des Dogma . . . 293—294

Geschichte der Apologetik . . . . . 295—302

§. 99. Vernunft und Offenbarung . . . . 295—297

§. 100. Das protestantische Schriftprincip . . . . . . 297—299

§. 101. Die Inspiration der Schrift . . . . 299—302

Geschichte der Dogmen . . . . . . 302—342

§. 102. Lehre von Gott . . . . 302—304

§. 103. Lehre von der Dreieinigkeit . . . . 304—308

§. 104. Lehre von der Schöpfung und Vorsehung . . . 308—309

§. 105. Lehre von den Engeln und vom Teufel . . . . 309—310

§. 106. Lehre vom Menschen . . . . 310—319

I. Lehre vom ursprünglichen Zustand des Menschen . 310

II. Lehre von der Sünde und Gnade . . . . . 311—319

1. Der Gegensatz des Katholicismus und Protestantismus . . . . 311—312

2. Weitere Entwicklung in der protestantisch lutherischen Kirche . . . . 312—313

Seite

3. Entwicklung der Lehre in der reformirten Kirche . 313—319
4. Lehre der Socinianer und Arminianer . . . 319
§. 107. Lehre von der Person Christi . . . . . . 319—325
§. 108. Lehre von der Versöhnung . . . . . . 326—330
§. 109. Lehre von der Rechtfertigung und vom Glauben . . 330—335
§. 110. Lehre von den Gnadenmitteln 335
1. Das Wort Gottes . . . . 335—337
2. Die Sacramente . . . . 337—340
a. Die Taufe 338
b. Das Abendmahl . . . . 338—340
§. 111. Lehre von der Kirche . . . . 340—342
§. 112. Lehre von den letzten Dingen 342

Dritte Hauptperiode.

Zweiter Abschnitt.

Vom Anfang des achtzehnten Jahrhunderts bis zur neuesten Zeit . . . . . 343—396

Einleitung . . . . 343—358
§. 113. Der Umschwung des protestantischen Bewusstseins . 343—344
§. 114. Der Pietismus und der Rationalismus . . . . . 344—346
§. 115. Der Deismus und der Naturalismus 347
§. 116. Die Kritik . . . . 347—349
§. 117. Die Philosophie . . . . 349—350
§. 118. Kant, Fichte, Schelling . . . . 350—351
§. 119. Der Gegensatz des Rationalismus und Supranaturalismus. Schleiermacher . . . . 351—354
§. 120. Die speculative Theologie . . . . 354—356
§. 121. Die Gegensätze der Gegenwart . . . . . . 356—357
§. 122. Werke aus der dogmatischen Literatur zur Bezeichnung der verschiedenen Richtungen . . . . . . 358—359
Geschichte der Apologetik . . . . . 359—367
§. 123. Die Apologetik als Religionsphilosophie . . . 359—360
§. 124. Lehre von der Offenbarung . . . . 360—363
§. 125. Lehre vom Kanon und der Inspiration . . . . 363—367
Geschichte der Dogmen . . . . . . 367—396
§. 126. Lehre von Gott . . . . 367—368
§. 127. Lehre von der Dreieinigkeit . . . . 368—370
§. 128. Lehre von der Schöpfung und Vorsehung . . . 370—371
§. 129. Lehre von den Engeln und vom Teufel . . . 371—372
§. 130. Lehre von der Natur des Menschen, oder von der Sünde 372—376

Seite
§. 131. Lehre von der Person Christi . . . . . . 377—385
§. 132. Lehre vom Werke Christi . . . . 385—388
§. 133. Lehre von der Rechtfertigung . .. . . 389—390
§. 134. Lehre von der Gnade, den Gnadenwirkungen und der Prädestination . . . . 391—393
§. 135. Lehre von der Kirche . . . . 393—394
§. 136. Lehre von den Gnadenmitteln . . . . . . 394—395
§. 137. Lehre von den letzten Dingen . . . . . . 395—396

Einleitung.

§. 1.
Die Aufgabe der Einleitung.

Die Einleitung in die christliche Dogmengeschichte hat vor allem überhaupt den Begriff derselben zu entwickeln und festzustellen. Ihre Aufgabe ist es daher, vorerst über die Stellung zu orientiren, welche die christliche Dogmengeschichte, als Theil der christlichen Theologie, in dem Organismus der theologischen Disciplinen einnimmt, sodann sowohl das Object, mit welchem sie sich beschäftigen muss, als auch die Methode, nach welcher sie es behandeln soll, zu bestimmen. Veranlasst dadurch zur weitern Ausdehnung ihres Gesichtskreises kann sie die Frage nicht umgehen, wie sich die christliche Dogmengeschichte, als Theil der allgemeinen Entwickelungsgeschichte des menschlichen Geistes, zu der ihr verwandten Geschichte der Philosophie verhält. Endlich hat sie auch noch näher darzulegen, auf welcher Stufe der wissenschaftlichen Ausbildung die Dogmengeschichte als Wissenschaft in der neuesten Zeit steht, was sie nur durch einen Rückblick auf ihre Entstehung und die verschiedenen Formen, durch welche sie seitdem hindurchgegangen ist, so wie durch eine Kritik der wichtigsten Bearbeitungen, sei es des Ganzen, das sie umfasst, oder einzelner bedeutenderer Theile, thun kann. In allen diesen Momenten zusammen besteht sowohl der Begriff der Dogmengeschichte, als auch das geistige Interesse an derselben.

§. 2.
Das Verhältniss der Dogmengeschichte zur Kirchengeschichte und Dogmatik.

Die christliche Dogmengeschichte ist ein integrirender Bestandtheil des Organismus der theologischen Disciplinen, und zwar nimmt

sie in demselben eine um so wichtigere Stelle ein, je grösser die Bedeutung ist, die ihr Object hat, als die substanzielle Grundlage, auf welcher das Christenthum in seiner ganzen zeitlichen Erscheinung beruht. Die theologischen Disciplinen, zu welchen sie vermöge ihres Objects in der nächsten Beziehung steht, sind die Kirchengeschichte und die Dogmatik. Versteht man unter der Kirchengeschichte die Entwickelungsgeschichte des Christenthums im Allgemeinen, sofern es in seiner zeitlichen Erscheinung überhaupt nur in der Form der Kirche sich darstellen kann, so kann sich die Dogmengeschichte zur Kirchengeschichte nur wie der Theil zum Ganzen verhalten, wie sie sich ja auch geschichtlich erst von der Kirchengeschichte abgelöst und zu einer besondern theologischen Wissenschaft gestaltet hat. Sofern aber der Begriff der Kirche auch in einem engern Sinne genommen, und unter der Kirche vorzugsweise alles das verstanden werden kann, was sich auf die Glieder der christlichen Gemeinschaft in ihrem äussern, zur Einheit eines gesellschaftlichen Ganzen verbundenen Zusammensein bezieht, kann man die Kirchengeschichte im weitern Sinne in die beiden besondern Gebiete sich theilen lassen, von welchen das eine, als das der Kirchengeschichte im engern Sinne, die der äussern Welt und dem politischen Leben, das andere, als das der Dogmengeschichte, die der innern Welt des Gedankens zugekehrte Seite des Christenthums in sich begreifen würde. Die Dogmengeschichte würde, so betrachtet, der Kirchengeschichte nicht blos zur Seite gehen, sondern sogar noch einen gewissen Vorrang vor ihr behaupten, sofern das Innere die Voraussetzung des Aeussern ist, und das letztere nur aus dem erstern begriffen werden kann. In jedem Falle hat sich die Dogmengeschichte, auch wenn man sie fortgehend nur als Theil der Kirchengeschichte gelten lassen will, auf ihrem besondern Gebiete so selbständig constituirt, dass sie nur als eine in sich abgeschlossene theologische Wissenschaft betrachtet und nur von diesem Gesichtspunkte aus wissenschaftlich behandelt werden kann. Wie die Dogmengeschichte als Geschichte mit der Kirchengeschichte auf's engste zusammenhängt, so steht sie als Geschichte der Dogmen in der nächsten Verwandtschaft mit der Dogmatik. Das Object ist dasselbe, nur die Form, in welcher es erscheint, ist eine andere. Die Dogmatik ist nur der aus seiner Bewegung zur Ruhe gekommene Fluss der Dogmengeschichte. Sie will das,

was in der Dogmengeschichte nur ein stets sich veränderndes und wechselndes ist, zum Stehen bringen, es gleichsam aus dem Strome, welcher es immer weiter forttreibt, an das Ufer des festen Landes retten, aber vergebens kämpft sie gegen den Andrang der Wogen an. Die Dogmengeschichte zeigt sich auch hier in ihrer übergreifenden Macht. Es ist das Schicksal der Dogmatik, immer wieder der Dogmengeschichte anheimzufallen. Wie wenig die Dogmatik selbst das Bewusstsein dieses Verhältnisses, in welchem sie zur Dogmengeschichte steht, verläugnen kann, zeigt die Schleiermacher'sche Definition der Dogmatik [1]).

§. 3.

Das Object der Dogmengeschichte.

Das Wort Dogma, wie es im Sprachgebrauche der Alten theils von philosophischen Lehrsätzen, von Verordnungen und Geboten, im Neuen Testament auch von den Bestimmungen des mosaischen Gesetzes, gebraucht wurde, bedeutet überhaupt das absolut Geltende, schlechthin Anzuerkennende [2]). In diesem Sinne war es

1) Der christliche Glaube 2. A. 1830. 1. Bd. S. 125. §. 19: „Dogmatische Theologie ist die Wissenschaft von dem Zusammenhang der in einer christlichen Kirchengesellschaft zu einer gegebenen Zeit geltenden Lehre.“ Es werde diess zwar, bemerkt Schleiermacher S. 126, selten ausdrücklich zugestanden, verstehe sich aber von selbst, da die grosse Menge auf einander folgender dogmatischer Darstellungen grösstentheils nur hieraus erklärt werden könne.

2) Δόγμα heisst zwar zunächst nur Meinung, aber als Meinung und Ausspruch Solcher, die auf absolute Weise zu bestimmen haben, was gelten soll und von Andern anerkannt werden muss, bezeichnet das Wort seinem bestimmteren Begriff nach vorzugsweise das schlechthin Geltende. Nur so lässt sich zusammenfassen, was als allgemeiner Begriff den verschiedenen Bedeutungen des Wortes zu Grunde liegt, wenn es von den *decreta* der Philosophie, vgl. Cicero Quaest. acad. 4, 9., Seneca Ep. 95., im Neuen Testament selbst von den Satzungen des Mosaismus, Eph. 2, 15., Col. 2, 14., den Beschlüssen der Apostel, Apostelgesch. 16, 4., den Befehlen des Kaisers, Apostelg. 17, 7., gebraucht wird. Nur in diesem Sinn ist es auch zu nehmen, wenn es bei Marc-Aurel Εἰς ἑαυτ. 2, 3. heisst: ταῦτά σοι ἀρκείτω, ἀεὶ δόγματα ἔστω. Was also Dogma ist, dabei muss es bleiben, es hat schlechthinige Geltung. Sehr natürlich drückt sich diese Geltung auch schon in der Form aus, in welcher das als Dogma Geltende ausgesprochen wird, und es verknüpft sich so mit dem Wort überhaupt der Begriff einer bestimmten Form. Vom Inhalt des christlichen Glaubens gesagt, ist daher δόγμα nicht die christliche Lehre

schon bei den älteren Kirchenlehrern nicht ungewöhnlich, das Christenthum als göttlich gegebene Wahrheit schlechthin das Dogma, oder das göttliche Dogma, zu nennen und von Dogmen desselben zu reden. So lange es nur Dogmen, noch keine Dogmatik gab, unterschied man von den Dogmen, als dem Theoretischen, zunächst nur die Handlungen, als das Praktische [1]. Unterschied man von dem δόγμα das κήρυγμα [2], so sollte sich zwar das letztere zu dem erstern wie das Aeussere zum Innern verhalten, es hat diess aber keine weitere Bedeutung für den das Wort δόγμα betreffenden Sprachgebrauch. Dogmen sind demnach die Lehren oder Lehrsätze, in welchen der absolute Inhalt der christlichen Wahrheit in einer bestimmten Form ausgesprochen ist, und von einer Geschichte der Dogmen, nicht blos des christlichen Dogma überhaupt, spricht man, um damit zu sagen, dass es die Dogmengeschichte, ihrem Begriffe nach, mit dem so vollständig als möglich explicirten Inhalt der christlichen Lehre zu thun habe. In dem Bewusstsein des Dogmenhistorikers muss sich der ganze Inhalt des Dogma, soweit es in einer bestimmten Zeit möglich ist, in seine einzelnen Bestimmungen auseinandergelegt haben; nur so ist es möglich, auf die Anfänge zurückzugehen, von welchen aus das Dogma in allen seinen verschiedenen Gestaltungen sich entwickelt hat. Schon im Begriffe unserer Wissenschaft liegt es daher, dass sie es als eine Geschichte der Dogmen mit dem Dogma in der ganzen Weite seines Unterschieds und der in ihm möglichen Differenzen zu thun hat. Hiemit

---

in dem ursprünglichen noch unbestimmten Sinn als λόγος τοῦ θεοῦ, sondern schon in einer bestimmten Fassung, wobei demnach auch das unvermeidlich Menschliche der Form von dem an sich seienden göttlichen Inhalt unterschieden werden muss. Dass Dogmen eben nur Dogmen sind, war die bei allem Anspruch auf Auctorität immer wieder sich aufdringende Ueberzeugung, die auch schon den alten Kirchenlehrern nicht ganz fremd blieb. Τὸ τοῦ δόγματος ὄνομα τῆς ἀνθρωπίνης ἔχεται (nicht ἔχει τι, wie es bei Hagenbach D. G. 4. A. S. 2 heisst) βουλῆς τε καὶ γνώμης, bemerkt Marcellus von Ancyra bei Eus. c. Marc. 1, 4. im Gegensatz gegen die Berufung auf die Dogmen der Väter. Es gebe ja auch eine δογματικὴ τέχνη der Aerzte und man nenne Meinungen der Philosophen und Senatsbeschlüsse Dogmen.

1) Vergl. Cyrill von Jerus. Cat. 4, 2. Doch ist neben dem δόγμα und der ἀκρίβεια τῶν δογμάτων auch schon von dem ἠθικὸν μέρος und der ἠθικὴ διδασκαλία die Rede, vergl Greg. von Nyssa Ep. 6. Sokrates H. E. 2, 44. Die Ausscheidung des Ethischen gehörte von Anfang an zum Begriff des Dogma.

2) Wie Basilius de spiritu s. c. 27.

ist schon auch gesagt, dass das Dogma nur in dem ganzen Umfange seines zeitlichen Verlaufs, in der ganzen Reihe der Bestimmungen, welche es von der ältesten Zeit an bis in die neueste aus sich herausgestellt hat, Object der Dogmengeschichte sein kann. Wollte man irgend einen Punkt fixiren, ehe es das letzte Moment seiner Entwickelung in der Gegenwart erreicht hat, wie namentlich, wenn man bei dem Abschlusse der symbolischen Lehrsysteme stehen bleiben wollte, so wäre diess nur ein willkürlicher Stillstand, da in der Geschichte selbst nur ein fortgehender, in keinem System sich abschliessender Process ist. Wie sie Vergangenheit und Gegenwart im weitesten Umfange mit einander verbinden und vermitteln soll, so kann sie auf den beiden entgegengesetzten Punkten, zwischen welchen sie sich bewegt, die Grenze ihres Gebiets nur da sich gesteckt sehen, wo die geschichtliche Bewegung entweder noch gar nicht begonnen, oder ihren weitern Verlauf noch nicht genommen hat. Auf der einen dieser beiden Seiten ist so zwischen ihr und der Dogmatik nur ein fliessender Unterschied, da sie die Dogmatik der Gegenwart nur als Resultat der vorangegangenen und als neues Moment der folgenden Bewegung betrachten kann, ebensowenig kann sie aber auch auf der andern Seite gegen die sogenannte biblische Theologie sich durch eine so feste Linie abgegrenzt sehen, dass ihr Gebiet erst da beginnen müsste, wo das der biblischen Theologie aufhört. Wenn ihr auch der an die Person Jesu geknüpfte und mit ihr identische substanzielle Inhalt des christlichen Bewusstseins als der unwandelbare Grund aller geschichtlichen Bewegung gelten muss, so ist ihr doch die ursprüngliche christliche Lehre selbst nur durch die Vermittlung der neutestamentlichen Schriftsteller gegeben, in deren Darstellung sich schon die Keime der Differenzen wahrnehmen lassen, die in der Folge in eine so grosse Weite auseinander gegangen sind. Auch auf dem Boden der biblischen Theologie muss es daher der Dogmengeschichte wenigstens frei stehen, so weit zurückzugehen, als sie Differenzen nachweisen kann, und die Ausscheidung dieses besondern Gebiets kann somit nur den Sinn haben, dass man für die speciellen Untersuchungen, welche die in den kanonischen Schriften enthaltene Urperiode nöthig macht, sich ein freieres Feld vorbehalten will. Wie sie daher auf der einen Seite in die Dogmatik der Gegenwart ausläuft und sich in sie verliert, so hat sie auf der andern ihren Ausgangspunkt

in der neutestamentlichen Theologie, und es ist demnach die ganze Masse der auf diesem weiten Gebiet liegenden Erscheinungen, soweit sie das Dogma betreffen, das Element ihrer, diese beiden äussersten Grenzpunkte mit einander vermittelnden Bewegung [1].

Object der Dogmengeschichte ist das in seine Unterschiede eingehende, mehr und mehr sich spaltende und theilende, seine Bestimmungen als einzelne Dogmen aus sich herausstellende und in ihnen selbst wieder auf verschiedene Weise sich modificirende Dogma. Aber schon die Bestimmung des Objects bringt es mit sich, dass man in ihm nicht blos auf die Vielheit der Momente sieht, die sich in ihm unterscheiden lassen, sondern auch ihre im Begriffe des Dogma selbst enthaltene Einheit in's Auge fasst. In demselben Verhältniss, in welchem das Dogma aus sich herausgeht, und um nur seinen Inhalt zu expliciren, in eine unendliche Vielheit von Bestimmungen auseinanderfallen zu wollen scheint, hat es auch wieder den Trieb in sich, sich in seine Einheit zusammenzufassen und in einem festen Punkte zu concentriren. Wie Dogmen überhaupt dadurch entstehen, dass an dem ursprünglich noch ungetheilten Einen Dogma bald

1) Wie in NEANDER's christlicher Dogmengeschichte, herausgegeben von JACOBI, Th. 1. 1857. S. 8 gesagt werden kann: die Dogmengeschichte habe den einen der beiden Grenzpunkte in der Darstellung des kirchlichen Zustandes der Gegenwart, welche die Aufgabe der Statistik sei, ist wenigstens höchst seltsam. — Wie man auch das Verhältniss der Dogmengeschichte zur neutestamentlichen Theologie bestimmen mag, in keinem Fall kann auch die Lehre Jesu zum Inhalt der Dogmengeschichte gerechnet werden. Es liesse sich diess schon mit dem schärfer bestimmten Begriff von Dogma nicht vereinigen. Gegenstand der Dogmengeschichte ist die Lehre Jesu nur in der Form ihrer geschichtlichen Entwicklung. Man vergleiche in dieser Hinsicht nur, was die Dogmenhistoriker als Lehre Jesu geben, welche, wie z. B. GIESELER, Dogmengeschichte, herausgegeben von REDEPENNING, 1855. S. 12. 29 f., die Lehre Jesu als erstes Glied voranstellen zu müssen glauben. Je mehr man sich bemüht, die Lehre Jesu so abstrakt und principiell als möglich aufzufassen, und je dürftiger und inhaltsleerer dadurch die ganze Vorstellung von der Lehre Jesu wird, um so mehr erhellt daraus nur, dass sie auch nicht als erstes Glied in die Dogmengeschichte gehört, da sie als Dogma auch schon eine bestimmtere Form der geschichtlichen Entwicklung haben muss. Sie ist daher überhaupt nicht Dogma, sondern das der ganzen Entwicklung des Dogma zu Grunde liegende und über ihr stehende Allgemeine und Principielle des christlichen Bewusstseins, das die Dogmengeschichte nur voraussetzen und nur in der Form in sich aufnehmen kann, in welcher es auf dem Gebiet der neutestamentlichen Theologie schon seine bestimmtere Fassung erhalten hat.

diese, bald jene Bestimmung mit besonderer Bedeutung sich hervorhebt und in der Einheit des Ganzen so viel möglich sich zu einem eigenen Dogma zu gestalten sucht, wodurch allmälig Dogma an Dogma sich reiht, so hat jede dogmatische Bestimmung dieser Art, je kräftiger ihr Trieb zu einer organischen Gestaltung ist, um so mehr auch das Streben, sich selbst zum substanziellen Mittelpunkte des Ganzen zu constituiren, dessen Einheit sich alles Andere unterordnen soll. Auf diese Weise bildet sich erst ein System von Dogmen, indem in der Reihe der einzelnen, zur Besonderheit ihres Fürsichseins gelangenden dogmatischen Bestimmungen jede derselben ihr eigenes Recht für sich geltend macht und eine bestimmte Periode hindurch gleichsam die regierende Macht der Zeit ist, bis eine andere dasselbe Recht für sich anspricht, wodurch erst allmälig ein zwar mehr sich ausgleichendes, aber auch immer wieder auf's Neue schwankendes und wechselndes Verhältniss der gleichberechtigten Momente entsteht. Hieraus ergibt sich in Ansehung des Objects der Dogmengeschichte die weitere Bestimmung, dass sie es nicht blos mit den Dogmen in ihrer Einzelheit und Getrenntheit, sondern auch in ihrem Verhältniss zu einander zu thun hat, oder mit der Form, in welcher sie, je nachdem der dogmatische Schwerpunkt einer Zeit dahin oder dorthin fällt, als der Ausdruck des Gesammtbewusstseins einer Zeit anzusehen sind, und in ihm mehr oder minder zu einem zusammenhängenden Ganzen sich gestaltet haben. Sind also die Dogmen überhaupt das Object der Dogmengeschichte, so ist das Hauptobject an ihnen alles dasjenige, was eine Zeit am tiefsten bewegt und in ihr auf das gemeinsame Bewusstsein am stärksten und allgemeinsten eingewirkt hat. Welche wichtige Stelle in dieser Hinsicht in dem Inhalte der Dogmengeschichte die Beschlüsse und Verhandlungen der Synoden und die Lehren und Systeme von Kirchenlehrern, welche auf lange Zeit die entscheidende Auctorität waren, einnehmen, versteht sich von selbst.

Da es demnach die Dogmengeschichte sowohl mit der Vielheit der Dogmen, als der Einheit des Dogma zu thun hat, diese beiden Momente zusammen aber, als der Unterschied in der Einheit und die Einheit im Unterschied, den Organismus des Dogma ausmachen, aus dessen wissenschaftlicher Bestimmung die systematische Form des Dogma sich ergibt, so geht hieraus hervor, wie auch alles dasjenige, was sich darauf bezieht, zum Inhalt der Dogmenge-

schichte gehört, und wie sich somit die Dogmenschichte zur Geschichte der Dogmatik verhält [1]).

§. 4.
Die Methode der Dogmengeschichte.

Schon von dem Object der Dogmengeschichte konnte nicht die Rede sein, ohne dass das Dogma als ein sich bewegendes, bald so, bald anders sich gestaltendes, in der Verschiedenheit seiner Formen sich selbst bestimmendes betrachtet wurde. Aus diesem Verhältniss des Dogma zu sich selbst ist die Methode zu abstrahiren, welche die Dogmengeschichte zu befolgen hat. Es fragt sich daher nicht blos, was sie darstellen, sondern auch wie sie es darstellen soll. Von der Beantwortung dieser Frage hängt es hauptsächlich erst ab, was die Dogmengeschichte als Wissenschaft ist, und welchen Begriff man sich von ihr im Ganzen macht. Man ist nun zwar längst darüber einverstanden, dass der Inhalt der Dogmengeschichte nicht blos als ein zufälliges Aggregat anzusehen ist, bei dessen Darstellung es eine völlig vergebliche Mühe wäre, Ordnung, Zusammenhang und Einheit vorauszusetzen, man gibt zu, dass in den Erscheinungen derselben eine gewisse Gesetzmässigkeit walte, dass sie nicht blos auf die Willkür der einzelnen, in der Geschichte des Dogma thätigen Subjecte, sondern wenigstens zugleich auf höhere über das Individuum hinausliegende Ursachen zurückzuführen sind, man spricht in diesem Sinne von Principien, Richtungen und Gegensätzen, nicht aber ist man ebenso auch schon zur Einsicht darüber gekommen, dass alles, was man gewöhnlich zu den Ursachen der Entstehung und Veränderung der Dogmen rechnet, wie die Natur des menschlichen Geistes überhaupt, die äusseren Umstände, in welchen die Christen sich befanden, die verschiedenen Bedürfnisse der Zeit, die Hülfsmittel, deren man sich bediente, zuletzt doch wieder auf eine Vorstellung hinauskommt, nach welcher man in der Dogmengeschichte nur das stets wechselnde Spiel des Zufalls und der Willkür zu sehen hätte. Das Mangelhafte dieser Methode, oder dieser Mangel an Methode hat darin

1) Hiemit sind die vagen Bestimmungen beseitigt, durch welche wie gewöhnlich (man vergl. z. B. die Lehrbücher von Münscher und Baumgarten-Crusius) die Dogmengeschichte zur Geschichte der Dogmatik in ein blos äusserliches und willkürliches Verhältniss gesetzt wird.

seinen Grund, dass man dem Dogma immer nur äusserlich bleibt, nicht in sein Inneres einzudringen weiss, in seinen Begriff, aus welchem allein die verschiedenen Erscheinungen, welche es aus sich hervorgehen lässt, zu begreifen sind. Es ist das Dogma selbst, das in seinen verschiedenen Bestimmungen seinen Inhalt aus sich heraussetzt, und sich gegenüber stellt, es spaltet sich in sich selbst, um den Begriff, welcher sein substanzielles Wesen selbst ist, in den Unterschied seiner Momente auseinander gehen zu lassen und ihn aus demselben wieder in seine Einheit zurückzunehmen. Man hat hier nur die Wahl: sollen die Veränderungen, welche die Dogmengeschichte darzustellen hat, nicht blos ein zufälliger und willkürlicher Wechsel sein, so können sie nur als ein geistiger Process betrachtet werden, in welchem, weil das Dogma selbst wesentlich geistiger Natur ist, das Wesen des Geistes selbst sich offenbart. Die Methode der Dogmengeschichte kann daher nur die objective der Sache selbst sein; man kann sich nur in den Entwickelungsgang, welchen das Dogma in seiner immanenten Bewegung genommen hat, hineinstellen und demselben nachgehen, um, weil hier nichts blos zufällig und willkürlich ist, das eine Moment immer wieder als die nothwendige Voraussetzung des andern und alle zusammen als die Einheit ihres Begriffs zu begreifen. Es ist also das Dogma selbst, das in diesem Process mit sich selbst begriffen ist, in ihm sich nur zu sich selbst verhält, um, indem es seinen Inhalt aus sich herausstellt, und in ihm sich selbst gegenständlich wird, zum Bewusstsein über sich selbst zu kommen; ebenso gut kann man aber auch sagen, der ganze Verlauf der Dogmengeschichte sei der fortgehende Process des denkenden Bewusstseins mit dem Dogma, und jede bedeutende Veränderung, welche in der Geschichte des Dogma eintritt, nur eine andere Stellung, welche das Bewusstsein des Subjects zur Objectivität des Dogma sich gibt. Dass aber das Eine so gut wie das Andre gesagt werden kann, beides auf gleiche Weise wahr ist, hat nur darin seinen Grund, dass es auf beiden Seiten dasselbe Wesen des Geistes ist, das diesen Process an sich selbst durchmacht. Ist es auf der einen Seite das Dogma, das aus sich selbst herausgeht, sich selbst objectiv wird, um für das subjective Bewusstsein sich aufzuschliessen und in ihm erst zu seiner wahren Existenz zu kommen, so ist es auf der andern Seite das subjective Bewusstsein selbst, das das Dogma in sich aufnehmen

und mit ihm sich Eins wissen will, was nur unter der Voraussetzung möglich ist, dass das Dogma und das ihm gegenüberstehende Bewusstsein sich nur wie die objective und subjective Seite desselben mit sich identischen Geistes zu einander verhalten. Innerhalb dieser beiden Seiten nimmt die ganze Bewegung des Dogma ihren Verlauf als die unendliche Arbeit des mit sich selbst ringenden, in dem absoluten Inhalt des Dogma die Freiheit seines Selbstbewusstseins erstrebenden Geistes. Jede neue Gestaltung des Dogma ist sowohl ein neues Moment, durch welches das Dogma in der immanenten Bewegung seines Begriffs sich selbst bestimmt, als auch ein neuer Versuch des denkenden Bewusstseins, der Wahrheit gewisser zu werden, des Inhalts des Dogma sich tiefer und umfassender zu bemächtigen; so wenig aber der Inhalt des Dogma in dem einen oder andern Moment so erschöpft ist, dass die Bewegung zur Ruhe wird, so inadäquat ist immer wieder auf jeder neuen Stufe der Entwickelung das Verhältniss des Bewusstseins zu seinem Object. Eben darum kann die einmal begonnene Arbeit des Geistes nie ruhen, sie hat ihr treibendes Princip in sich selbst, der Begriff muss sich durch alle seine Momente hindurchbewegen, und das Bewusstsein des Subjects kann nur da sich frei und mit sich Eins wissen, wo Inhalt und Form, Object und Subject sich zur Einheit zusammenschliessen. Immer aber beruht diess auf der Voraussetzung, dass das Dogma an sich nichts dem Wesen des Geistes Fremdes ist, dass es nur der sich selbst gegenständlich gewordene Geist ist, welcher in diesem Gegensatze des Objectiven und Subjectiven sich mit sich selbst vermittelt.

Wie dieser Process überhaupt, so können auch die verschiedenen Momente desselben nur aus dem Wesen des Geistes begriffen werden. Er kann, als der Process des denkenden Geistes, seiner Natur nach nur in einer Reihe wesentlich von einander unterschiedener Momente sich entwickeln. Alles Denken ist die Vermittlung des Geistes mit sich, was der Geist an sich ist, soll er auch für das Bewusstsein sein. Im Denken wird der Geist auf der einen Seite sich selbst gegenständlich, er unterscheidet sich von sich selbst, geht in den Unterschied von sich heraus, stellt sich ein Anderes, von sich unterschiedenes, gegenüber, aber die andere wesentlich dazu gehörende Seite ist, dass er in diesem Andern sich auch wieder mit sich eins wissen, aus diesem Unterschiede sich in sich

selbst zurücknehmen, sich mit sich zusammenschliessen will, weil er nur in der Einheit seiner beiden Seiten, der objectiven und subjectiven, der freie selbstbewusste Geist sein kann. Diese doppelte Thätigkeit des Geistes, dieses Herausgehen aus sich und dieses Zurückgehen in sich, oder dieser Unterschied in der Einheit und diese Einheit im Unterschied, ist das Princip der Bewegung, durch welches alle Momente der geistigen Thätigkeit bestimmt werden. Auch in dem Entwickelungsgange des Dogma ist daher das Verhältniss des Geistes zu sich ein verschiedenes, je nachdem in diesen beiden gegenseitig in einander eingreifenden Thätigkeiten die eine oder die andere Seite die überwiegende ist, der Geist mehr aus sich heraus oder mehr in sich zurückgeht, und je nachdem er in dem Bestreben, das objectiv Gegebene subjectiv mit sich zu vermitteln, mehr oder minder sich in sich selbst vertieft, um seine Befriedigung nur in demjenigen zu finden, womit er sich in dem innersten Grunde seines Wesens wahrhaft eins wissen kann.

Ueberblicken wir von diesem Gesichtspunkte aus die Geschichte des Dogma, so begegnet uns in der Reihe der ersten Jahrhunderte eine dogmatische Productivität, aus welcher deutlich zu sehen ist, wie das ganze Streben des Geistes dahin geht, sich in das Dogma hineinzubilden, in ihm sich zu objectiviren, auf dem Grunde desselben sich eine neue Welt von Vorstellungen zu schaffen, welche für ihn dieselbe Wahrheit haben sollen, wie das Dogma selbst, dessen Bestimmungen sie sind. Erfüllt und durchdrungen von dem absoluten Inhalt des Dogma, findet er seine Befriedigung nur darin, für das gemeinsame Bewusstsein auszusprechen, was das Dogma an sich ist, seinen Inhalt so viel möglich zu erschöpfen, und nicht sowohl darauf kommt es an, wie die einzelnen Bestimmungen mit dem denkenden Bewusstsein zu vereinigen sind, als vielmehr nur darauf, dass sie, ihrem materiellen Inhalte nach, für den Glauben da sind, und als allgemein angenommene Glaubenssätze gelten. Wenn auch die Anforderungen des denkenden Bewusstseins schon jetzt nicht unbeachtet bleiben können, so treten sie doch zurück gegen den Glaubensdrang einer in der Ueberschwänglichkeit und Substanzialität des Dogma lebenden Zeit. In dieser Gestaltung des Dogma für den Glauben fühlt sich der Geist befriedigt, er hat in ihr den absoluten Inhalt seines Bewusstseins in der ihm genügenden Form, aber es entsteht dadurch für ihn zugleich eine ihn mehr und mehr beschrän-

kende und bindende objective Macht. Der Glaube beruht auf der traditionellen Auctorität der Kirche, und je vollständiger der Glaube in der Lehre der Kirche fixirt ist, desto weniger steht es dem Einzelnen frei, sich anders, als die Kirche will, zu ihm zu verhalten. So sehr der Geist der Zeit sich dabei beruhigen und in den Gehorsam des Glaubens sich hineinleben mochte, eine Reaction konnte früher oder später nicht ausbleiben, sobald er sich dieses Abhängigkeitsverhältnisses klarer bewusst wurde. Es musste das Bestreben erwachen, den Glauben seiner Aeusserlichkeit zu entheben und ihn dem denkenden Bewusstsein näher zu bringen. Diess geschah durch die Scholastik, welche die grosse Aufgabe sich stellte, Glauben und Wissen zu vermitteln, und selbst den Versuch der Rationalisirung des Dogma machte. Es war diess ein sehr bedeutender Fortschritt in der Entwicklung des Dogma: der Geist wollte es dialektisch in sich verarbeiten und sich darüber verständigen, wie weit er es vermittelst seiner Verstandeskategorien in sein Denken aufnehmen und seines Inhalts sich bemächtigen könne. Allein der gemachte Versuch, so grossartig er angelegt war, schlug in das gerade Gegentheil um: die Scholastik endete, statt, wie sie wollte, den Geist von der Aeusserlichkeit der Glaubensdogmen zu befreien, zuletzt mit einer um so grössern Unfreiheit: die Auctorität der Kirche und des kirchlichen Dogma lag nur als ein um so schwererer Druck auf dem Geiste, seitdem man durch alle scholastischen Versuche nur die Überzeugung von der Unmöglichkeit einer Vermittlung des Glaubens und Wissens hatte gewinnen können. Ein anderes Resultat konnte die Scholastik der Natur der Sache nach nicht haben: so lange die Wahrheit des kirchlichen Dogma die absolute Voraussetzung war, mit welcher das Denken behaftet blieb, konnte der Geist ebendesswegen auch noch keine über das Dogma übergreifende Macht gewinnen und aus der Relativität der Gegensätze nicht herauskommen. Die Aufgabe selbst aber, welche die Scholastik nicht zu lösen vermochte, konnte nicht nur nicht aufgegeben werden, sondern sie drängte sich, in Folge ihres Resultats, nur mit um so stärkerem Gewicht wieder auf, um ihre Lösung auf einem andern Wege zu versuchen. Hatte die Scholastik ihre Beschränktheit und Einseitigkeit darin, dass sie die Wahrheit dessen, was doch erst bewiesen werden sollte, immer schon voraussetzte, sich dem Dogma nur mit ihrem Verstandes-Interesse gegenüberstellte, und in ihrem Processe

mit demselben sich doch immer innerlich eins mit ihm wusste, so musste es jetzt mit einem Worte zum entschiedenen Bruche mit dem Dogma kommen. Dieser Riss geschah durch die Reformation; die bis dahin Eine Kirche zerfiel in den Gegensatz des Katholicismus und Protestantismus und der letztere erhielt davon seinen Namen, dass nicht sowohl das denkende als vielmehr das glaubige Bewusstsein des Subjects in einen unheilbaren Zwiespalt mit dem kirchlichen Dogma gekommen war, und sich nur so weit noch eins mit ihm wissen konnte, dass alles, was es in der blossen Form der kirchlichen Auctorität und Tradition an sich hatte, als seine unwahre Gestalt von ihm ausgeschieden wurde. Der Protestantismus beruhte auf dem Princip der subjectiven Freiheit und der Autonomie des Selbstbewusstseins, er konnte nur dadurch entstehen, dass das Subject in seiner Stellung zum Dogma der Kirche sein absolutes Recht gegen dasselbe geltend machte, er selbst aber erscheint darin wieder als eine unvollkommene endliche Form des Bewusstseins, dass er nicht nur in dem Gegensatze des Katholicismus eine Schranke hatte, welche er im Bewusstsein der Zeit nicht zu überwinden vermochte, sondern auch das Bewusstsein seines eigenen Princips nur auf dem Wege des religiösen Interesses gewonnen hatte. Darum trug, was als Freiheit geltend gemacht wurde, auch wieder den Charakter der subjectiven Willkür an sich, ein Subject stand dem andern mit derselben religiösen Berechtigung gegenüber, aber die Einheit des gemeinsamen Bewusstseins drohte so mehr und mehr in die Zufälligkeit des Individuellen sich aufzulösen, und bei dem Mangel eines festen, in seiner Allgemeinheit und Nothwendigkeit tiefer begründeten Princips konnte es nicht anders geschehen, als dass die Freiheit, die man errungen zu haben glaubte, in eine Unfreiheit und Gebundenheit umschlug, aus welcher deutlich genug die Relativität des Gegensatzes zu sehen ist, in welchem der Protestantismus und Katholicismus einander gegenüber standen. Auch der Protestantismus hatte in seinem Dogma noch immer die Schranke einer Auctorität vor sich, in welche er mit der Freiheit seines Selbstbewusstseins nicht eindringen konnte; der weitere Verlauf desselben Processes, als dessen bestimmtes Moment der Protestantismus selbst in seiner ursprünglichen Gestalt anzusehen ist, konnte daher nur darin bestehen, dass an die Stelle des religiösen Interesses, das die bewegende Triebfeder der Reformation gewesen war, das Interesse der

denkenden Vernunft trat, in deren Element erst das protestantische Princip von der Particularität, Beschränktheit und Einseitigkeit, die ihm von Anfang an anhieng, befreit und zu der Form eines absoluten Princips erhoben werden konnte. Gibt es in der mit der Reformation beginnenden Entwickelungsgeschichte des Dogma irgend etwas, was als ein neues Moment Epoche macht, so kann es nur das neue Verhältniss sein, in welches in Folge des Aufschwungs, welchen die Philosophie genommen hat, Theologie und Philosophie zu einander zu stehen gekommen sind. Die Wahrheit kann ja nur eine sein, es kann in der Philosophie nichts wahr sein, was es in letzter Beziehung nicht auch in der Theologie wäre und ebenso umgekehrt.

Aus der hiemit gegebenen Uebersicht über die Hauptmomente des Entwickelungsganges des Dogma ergeben sich die Hauptperioden desselben von selbst. Eigentlich wären bei der grossen Bedeutung der Reformation nur zwei Hauptperioden anzunehmen, von welchen die eine das mit dem Dogma sich vermittelnde Bewusstsein in seiner Einheit mit demselben, die andere aber in seinem Bruche und seiner Versöhnung mit ihm darzustellen hätte. Da aber die absolute Bedeutung der Reformation auch wieder eine blos relative ist, und die Scholastik, obgleich auf demselben Glaubensgrunde stehend, doch einen wesentlich andern Charakter hat, als die Patristik, so lässt sich das Ganze in drei Hauptperioden theilen. Die Periode der alten Kirche ist die Periode des sich selbst producirenden Dogma und des im Dogma sich selbst objectivirenden und sich unmittelbar mit ihm eins wissenden christlich religiösen Bewusstseins, oder der Substanzialität des Dogma; die Periode des Mittelalters und der Scholastik die Periode des aus der Objectivität des Dogma in seine Subjectivität zurückgehenden und mit dem Interesse der Verstandesreflexion dem Dogma sich gegenüberstellenden Bewusstseins; die Periode seit der Reformation ist die Periode des mit dem Dogma zerfallenen und sich mit ihm principiell auseinandersetzenden, aber es auch tiefer und innerlicher neu aus sich erzeugenden freien Selbstbewusstseins. Jede dieser drei Hauptperioden lässt sich mit Rücksicht auf den Gang ihrer Entwickelung wieder in zwei besondere Abschnitte theilen. Die erste Hauptperiode erreicht in ihrer ersten Hälfte auf der Synode zu Nicäa im Jahre 325 den ersten bedeutenderen Punkt, auf welchem die Entwickelung des Dogma zu einer bestimmten Form sich abschliesst, in der zweiten geht sie so weit

als überhaupt das Gebiet der alten Kirche in ihrer schöpferischen Thätigkeit im vierten und fünften Jahrhundert sich erstreckt. In der zweiten Hauptperiode bilden die ersten Jahrhunderte des Mittelalters den Uebergang zu einer neuen Gestalt des Dogma und die Vorstufe der Scholastik, deren Verlauf in ihrem Steigen und Fallen den Inhalt der folgenden ausmacht. Die dritte Hauptperiode hat das Princip der Reformation zuerst sowohl in seinem eigenthümlichen Charakter als auch in seiner noch so einseitigen Selbstbeschränkung, sodann aber auch in seiner seit dem Anfang des achtzehnten Jahrhunderts mehr und mehr angestrebten freieren und allgemeineren Entwicklung darzustellen.

Da innerhalb jeder dieser sechs Perioden der dogmengeschichtliche Stoff nur nach dem systematischen Zusammenhang der Dogmen geordnet werden kann, so verbindet sich in der Abtheilung nach Perioden die systematische Methode von selbst auf's zweckmässigste mit der chronologischen, während jede dieser beiden Methoden für sich der geschichtlichen Entwickelung des Dogma nur sehr einseitig und ungenügend entspricht. Auch die in der neuern Zeit gewöhnlich gewordene, aber nur auf einer unrichtigen Bestimmung der Begriffe des Allgemeinen und Besondern beruhende Unterscheidung einer allgemeinen und besondern Dogmengeschichte kann nur zu einer unmethodischen Behandlung des Ganzen führen. Das Allgemeine, das als Einleitung der Geschichte jeder Periode voranzustellen ist, kann nur darin bestehen, dass der allgemeine Gesichtspunkt, unter welchen jede Periode gehört, festgestellt, und die Stelle bestimmt wird, welche sie als dieses bestimmte Moment des allgemeinen geschichtlichen Processes einnimmt, womit die Angabe der allgemeinsten, zur geschichtlichen Motivirung dienenden Data zu verbinden ist [1].

---

1) In der Bestimmung der Perioden weichen die Dogmenhistoriker zum Theil sehr von einander ab, da man nicht immer die wirklich hervorragenden Entwicklungspunkte in's Auge fasst und auf den Unterschied der Dogmengeschichte von der Kirchengeschichte zu wenig Rücksicht nimmt. Wie kann man den Origenes mit Hagenbach und Neander als eine neue Epoche und Periode bezeichnen, wenn er doch in der raschen Bewegung jener Zeit nur der Uebergang auf die Synode zu Nicäa ist, oder wie kann man mit Gieseler die zweite Periode von der Synode zu Nicäa bis zum Anfang der Bilderstreitigkeiten gehen lassen, und die dritte von diesen bis zur Reformation, ohne neben den für das Dogma so gleichgültigen Bilderstreitigkeiten an die grosse

§. 5.

Das Verhältniss der Dogmengeschichte zur Geschichte der Philosophie.

Zur Geschichte der Philosophie steht die Dogmengeschichte in einer sehr nahen Beziehung, wie diess nach dem Verhältniss, in welchem die Philosophie zur Religion und Theologie steht, nicht anders sein kann. Aber nicht blos eine sogenannte Hülfswissenschaft der Dogmengeschichte ist die Geschichte der Philosophie, die man nöthig hat, weil kein rechtes Verständniss der Fortbildung der Glaubenswahrheiten möglich ist ohne Rücksicht auf den Einfluss der philosophischen Schulen, sondern beide stehen in einem so wesentlich innern Verhältniss zu einander, dass beide nur als Momente eines und desselben geistigen Processes begriffen werden können. Auch die Dogmengeschichte ist, wie die Geschichte der Philosophie, die Geschichte des menschlichen Denkens und Forschens über das an sich Seiende und Wahre, das Absolute, nur mit dem Unterschiede, dass sich in ihr das Denken ganz in der Form des christlichen Dogma bewegt. Diese Form selbst aber ist so wenig eine zufällige, dass sich nur aus ihrer im Wesen des Geistes selbst gegründeten Nothwendigkeit erklären lässt, wie zuletzt selbst alles philosophische Denken nur in dieser Form existirte. Es findet in dieser Hinsicht zwischen der Dogmengeschichte und der Geschichte der Philosophie dasselbe Verhältniss statt wie zwischen der Kirchengeschichte und der Weltgeschichte. Wie es eine Periode der Kirchengeschichte gibt, in welcher die Weltgeschichte selbst zur Kirchengeschichte wird, so dass es nichts Welthistorisches gibt, das nicht von der Kirchengeschichte in ihren Kreis gezogen und durch ihr Princip bestimmt wird, so verhält es sich auch mit dem christlichen Dogma. Es zieht alles Denken an sich, nimmt es ganz unter seine Formen gefangen, und es gibt zuletzt keine von dem kirchlichen Dogma un-

---

Bedeutung, welche die Scholastik für dasselbe hat, auch nur mit einem Worte zu erinnern? Noch weniger aber haben die Dogmenhistoriker es sich bisher angelegen sein lassen, den ganzen Entwicklungsgang des Dogma aus dem Gesichtspunkt eines innerlich zusammenhängenden, von Moment zu Moment fortschreitenden geistigen Processes aufzufassen. Wenn man auch z. B. die eine Periode als eine apologetische, die andere als eine dogmatisch-polemische, oder die eine als eine stagnirende, die andere als eine kritische bezeichnet, so hat diess sehr wenig zu bedeuten. Hievon wird §. 6 weiter die Rede sein.

abhängige geistige Bewegung, alles Denken geht in dem Glauben der Kirche auf, und die Dogmengeschichte ist so in einem so grossen Theile ihres Gebiets nur die Darstellung des im Glauben der Kirche gebundenen und in ihm erlöschenden freien Denkens. Diese Bedeutung konnte das christliche Dogma nur dadurch erhalten, dass es das Dogma des Christenthums als der absoluten Religion und Offenbarung ist. Zur absoluten Religion konnte aber das Christenthum selbst nur dadurch werden, dass es die particulären Formen der Existenz des Geistes in der vorchristlichen Zeit, Heidenthum und Judenthum, die griechische Philosophie und die jüdische Religion, zur Universalität aufhob. Die Zeit, in welcher es hervortrat, charakterisirt sich durch nichts so sehr, als durch den überall sichtbaren Drang des Geistes, alles Beschränkte, Nationale, Particuläre zu durchbrechen und von sich abzustreifen, um in eine freiere und weitere Sphäre einzutreten, und in dem Allgemeinen, das in ihr sich aufschliesst und allein als das Wahre und Wesentliche gelten kann, sein wahres Selbstbewusstsein zu gewinnen. Aus diesem Streben gieng, während die griechische Philosophie im Bewusstsein ihrer Subjectivität sich in sich selbst auflöste, die alexandrinische Religionsphilosophie hervor, als eine neue Form des geistigen Lebens, in welcher das jüdische Nationalbewusstsein seine alte Schranke aufhob und für die begeisternden Ideen der griechischen Philosophie sich öffnete, und diese selbst hinwiederum an der jüdischen Religion zur Religionsphilosophie sich gestaltete. Aber bei allem Streben, die alten Formen mit einem neuen geistigen Gehalt zu erfüllen, was besonders durch die Allegorie, dieses künstliche, aber nur aus der Noth des Geistes erzeugte Mittel, geschehen sollte, konnte man über das Beengende des positiven, traditionellen Judenthums nicht hinwegkommen. Das gemeinsame Resultat, in welchem erst alle jene so weit verbreiteten und so tief gehenden Bestrebungen zu ihrer Vollendung kamen, war die Erfüllung der für die Erscheinung des Christenthums bestimmten und reif gewordenen Zeit. Aus dem Untergange des äussern Lebens, aus der Vernichtung alles Nationalen und Individuellen, aus der ganzen ungöttlichen, unsittlichen und rechtslosen Welt, wie sie zur Zeit der Erscheinung des Christenthums war, hatte sich der Geist immer mehr in sich zurückgezogen, um durch diese Verinnerlichung und Vertiefung in sich selbst, in welcher er sich alles dessen entäusserte, was er in seiner

Subjectivität nur Unwahres und Endliches an sich hatte, die Empfänglichkeit für eine neue Offenbarung des Göttlichen zu gewinnen, deren bestim mendes Princip in einer neuen Form der Weltanschauung nur die reine Objectivität der absoluten Gottesidee und die dadurch geforderte unbedingte Hingebung des menschlich Endlichen an das Göttliche sein konnte. Eben darum trat das Christenthum nicht als Philosophie, sondern nur als Religion in die Welt ein, aber in der Form der Religion, der Offenbarung, der unmittelbar sich selbst setzenden absoluten Gottes-Idee, war es ein schlechthin Gegebenes, zu welchem sich das subjective Bewusstsein nur glaubend verhalten konnte. Im Glauben hat daher das christliche Dogma seinen Ausgangspunkt, es ist selbst der Glaube in der Weise der Vorstellung, und alles auf das Dogma sich beziehende Denken hat, so frei es sich auch sonst bewegen mag, sein letztes bestimmendes Princip nur im Glauben. Diess ist der grosse Unterschied zwischen der Geschichte der Philosophie und der christlichen Dogmengeschichte. Das Denken nimmt in der Geschichte des christlichen Dogma eine ganz andere Gestalt an, es ist nur ein in der Form des Glaubens sich bewegendes Denken, dessen ganze Richtung dahin geht, sich in den Inhalt des Glaubens immer mehr zu vertiefen, und in ihm sich zu objectiviren, bis dieser Inhalt so viel möglich erschöpft und der freie, bewegliche Fluss des Denkens selbst gleichsam zu einem stehenden System streng in sich abgeschlossener, durch eine äussere Auctorität bestimmter Dogmen geworden ist, zu einem sich selbst äusserlich und transcendent gewordenen Denken. Wie es aber im Wesen des Geistes begründet ist, dass die Geschichte der Philosophie auf einem bestimmten Punkte in die Geschichte der Religionsphilosophie und der Theologie, oder in die Geschichte des christlichen Dogma übergeht, und auf diese Weise das freie philosophische Denken ein durch den Glauben gebundenes, nur innerhalb des Glaubens sich bewegendes und am Glauben sich entwickelndes wird, so ist es im Wesen des Geistes nicht minder begründet, dass er von dieser Gebundenheit sich wieder losmacht. Er geht nur dazu aus sich heraus, um aus der Objectivität, welche er als eine ihm selbst fremde und transcendente Welt sich gegenüber gestellt sieht, sich in sich selbst zurückzunehmen, und das Dogma der äusserlichen Gestalt, in welcher er seiner selbst sich entäussert hat, dadurch zu entheben, dass es auf seinen innern, im Wesen des

Geistes liegenden Grund zurückgeführt wird. Es ist diess der in Beziehung auf das christliche Dogma schon entwickelte Process; hier ist nur sein Verhältniss zur Geschichte der Philosophie noch besonders hervorzuheben. Wie die Geschichte der Philosophie sich zuletzt in die Dogmengeschichte verlor und in ihr untergieng, so dass es kein vom Dogma unabhängiges Denken mehr gab, so riss sich das Denken auch wieder vom Dogma los und machte sich selbst zu seinem Anfange, zum deutlichen Beweis, dass seine Dahingebung an den Glauben nur eine zeitliche Form des Bewusstseins sein sollte. Sobald in Folge der Reformation und des allgemeinen Umschwungs das Bewusstsein der Zeit ein freieres, tiefer in sich zurückgehendes geworden war, erfasste sich auch die Philosophie wieder in sich selbst und baute sich auf ihrem eigenen Gebiete an. Es gab nun wieder eine ihren Anfang aus sich selbst nehmende und ihren Inhalt aus sich producirende Geschichte der Philosophie, und bald genug mussten Philosophie und Theologie in die nächste Berührung mit einander kommen.

§. 6.
Die Geschichte der Dogmengeschichte.

In der Dogmengeschichte soll, wie in der Geschichte überhaupt, das objectiv Geschehene auch ein subjectiv Gewusstes werden. Das Subject hat demnach in seiner Stellung zum Object nur das in sich aufzunehmen, was das Object in sich enthält, dem Gange, welchen das Dogma in seiner geschichtlichen Bewegung genommen hat, mit seinem Bewusstsein zu folgen, sich somit nur an das Gegebene, an die Sache selbst, zu halten. So einfach aber diese Aufgabe zu sein scheint, so schwierig ist ihre Lösung. Nicht nur liegt zwischen dem Subject und dem ihm gegenüberstehenden Object so Vieles, wodurch das Bewusstsein des objectiv Gegebenen erst vermittelt wird, sondern es ist auch dem Subject der Natur der Sache nach nicht möglich, von seiner Subjectivität so zu abstrahiren, dass ihm nicht das objectiv Gegebene immer wieder mehr oder minder nur im Lichte seiner Subjectivität erscheint. Ist demnach schon in dieser Hinsicht eine reine Hingebung des Subjects an sein Object, eine unmittelbare Identität des Subjects und Objects, nicht möglich, so bringt es auch der Begriff der Geschichte selbst mit sich, dass, was auf der einen Seite zwar nur ein receptives Verhalten des Subjects zu seinem Object ist, auf

der andern auch wieder ein Act seiner eigenen Thätigkeit ist. Was die Geschichte zur Geschichte macht, ist ja nicht blos das äussere Geschehensein als solches, die Reihe des Geschehenen, in welcher Einzelnes an Einzelnes sich anreiht, sondern der Zusammenhang des Geschehenen, die geschichtliche Bewegung, deren Einheit das bewegende Princip der Geschichte ist. Um die geschichtliche Bewegung in ihrem innern Zusammenhang und in ihrer Einheit aufzufassen, muss das Subject sich in sie vertiefen, mit der ganzen Energie seines Bewusstseins in sie eingehen, und indem es nur dem Gange der Sache selbst nachgeht, der geschichtlichen Bewegung als eines der Geschichte immanenten Processes sich bewusst werden. Der Begriff der Sache, die das Object des geschichtlichen Wissens ist, ist sowohl das subjective Wissen um die Sache, als auch das objective Wesen der Sache selbst; in dem Begriffe der Sache selbst schliesst sich daher das wissende Subject mit dem Object seines Wissens zur Einheit zusammen. Aber eben in diesem Einswerden des Subjects mit dem von ihm unterschiedenen Object besteht die ganze Arbeit der Geschichte, der harte Kampf, in welchem das wissende Subject seinem Object das Wissen um dasselbe erst abringen muss, und erst dann, wenn das Subject es mehr und mehr gelernt hat, alles dessen, was nur ein subjectives, die Reinheit und Objectivität des geschichtlichen Wissens mehr oder minder trübendes Interesse ist, sich so viel möglich zu entschlagen, kann das Interesse des geschichtlichen Wissens nur das reine Interesse an der Sache selbst sein. Dieses reine Interesse kann man aber nicht haben, ohne dass man auch den Begriff der Sache selbst hat, durch welchen es erst möglich wird, in der geschichtlichen Bewegung die Bewegung der Sache selbst zu sehen. So lange es noch geschichtliche Erscheinungen gibt, bei welchen man nicht nur den Zusammenhang mit dem Kreise der Erscheinungen, zu welchem sie gehören, nicht begreifen kann, sondern sogar nicht einmal die Berechtigung ihrer geschichtlichen Existenz anerkennen will, fehlt es noch an dem richtigen Begriffe der Sache selbst, und die geschichtliche Bewegung ist noch nicht als die Selbstbewegung des Begriffs erkannt, in welcher alle geschichtlichen Erscheinungen zusammen nur die Momente des in ihnen sich selbst explicirenden und zur Einheit mit sich selbst zusammenschliessenden Begriffs sind. Die Aufgabe der wahrhaft geschichtlichen Behandlung kann daher nur sein, in allen geschicht-

lichen Erscheinungen die Einheit eines und desselben Begriffs, und in jeder bedeutenden, Epoche machenden Veränderung nicht blos etwas Zufälliges und Willkürliches, Isolirtes und Unmotivirtes, sondern eine aus dem Wesen der Sache selbst hervorgegangene und durch sie bedingte Bewegung zu erkennen. Nur wenn die Dogmengeschichte auf diese Weise in dem Begriffe des Dogma ihres Objects und seiner immanenten Bewegung zum klaren selbstbewussten Begriff ihrer selbst gekommen ist, ist sie zur Wissenschaft geworden; ehe sie aber diese höchste Stufe ihrer Ausbildung erreicht, hat sie in verschiedenen Richtungen einen langen Weg zurückzulegen, auf welchem sich verschiedene Stadien ihres Laufs, oder Perioden ihrer Entwickelung, unterscheiden lassen. Wir können sie als die rein dogmatische, die dogmatisch-polemische, die pragmatische und rationalistische, und die wissenschaftlich-methodische bezeichnen. Wenn die kritische Richtung hier nicht besonders hervorgehoben wird, so hat diess darin seinen Grund, dass sie nicht blos Einer Periode, sondern mehreren Perioden angehört. Der Gegensatz des Kritischen ist das Dogmatische. Kritisch wird daher die Behandlungsweise der Dogmengeschichte schon mit der Reformation; das kritische Element, das die Dogmengeschichte jetzt in sich aufnimmt, ist seinem Ursprunge nach ein wesentlich protestantisches, aber es ist dadurch zunächst eigentlich nur die Möglichkeit einer kritischen Stellung des Bewusstseins zum Dogma gegeben, und die kritisch-historische Methode selbst kann erst mit dem Fortschritte der Wissenschaft überhaupt sich entwickeln und ausbilden. Da es ohne Kritik keine wissenschaftliche Behandlung der Dogmengeschichte gibt, so kann man mit Recht auch sagen, erst durch die Reformation sei die Dogmengeschichte ihrem wissenschaftlichen Begriffe nach in's Dasein getreten, und erst der Gegensatz des Protestantismus und Katholicismus habe ihr den Boden gegeben, auf welchem sie den ihrem Begriffe entsprechenden Process der Entwickelung durchlaufen konnte. Insofern lässt sich der ganze geschichtliche Verlauf, welchen die Dogmengeschichte in ihrer Ausbildung zur Wissenschaft genommen hat, in zwei Perioden theilen; in der ersten, der Zeit vor der Reformation, existirt die Dogmengeschichte nur in der Unmittelbarkeit ihres Daseins, in der zweiten erhebt sie sich zum Bewusstsein ihrer selbst, zu ihrem Begriffe, und wird dadurch zur Wissenschaft.

I. Die Periode vor der Reformation.

Eine Geschichte kann es erst geben, wenn es auch Geschehenes gibt. Es liegt daher ganz in der Natur der Sache, dass erst nachdem das Dogma über seinen geschichtlichen Anfang hinausgegangen und in seiner geschichtlichen Bewegung schon mehr oder minder weit fortgeschritten war, ein geschichtliches Bewusstsein desselben entstehen konnte. Das Charakteristische aber ist, dass man auch, nachdem das Dogma schon eine Geschichte hatte, in der ganzen langen Periode, welche es bis zur Reformation durchlief, von einer wirklichen Geschichte, der Realität einer geschichtlichen Bewegung, von einem Fortschritte, durch welchen das Dogma ein wesentlich anderes geworden wäre, als es zuvor war, nichts wissen wollte. Es konnte der Natur der Sache nach nicht anders sein, als dass, je weiter das Dogma in der Zeit fortschritt, die Differenz der Meinungen und Ansichten über das Dogma um so grösser wurde; allein was factisch war, sollte dogmatisch nicht sein, es galt selbst als Dogma, dass das Dogma keine Geschichte habe, dass es, in seiner steten Identität mit sich selbst, ohne alle geschichtliche Veränderung sei. Konnte man auch das factische Vorhandensein einer das Dogma betreffenden Reihe von Veränderungen nicht läugnen, so sollte sie doch das Dogma nicht aus sich selbst erzeugt haben; die am Dogma geschehene Bewegung ging das Dogma selbst nichts an, sie hatte in ihm selbst keinen Grund und keine Beziehung auf dasselbe, war nicht einmal an ihm, sondern nur ausser ihm geschehen. So wenig hatte man noch eine Vorstellung von einer dem Dogma selbst immanenten Nothwendigkeit der Bewegung und Entwickelung; wie man in der Praxis immer nur darauf bedacht war, Alles, was über die Einheit hinausgehen wollte, auf gewaltsame Weise entweder in die Einheit wieder zurückzubringen, oder ganz von ihr auszuscheiden und abzuschneiden, so dachte man sich alle, nur in das weite Gebiet der Häresie gehörenden Lehren und Meinungen ohne allen innern Zusammenhang mit dem Dogma selbst. Nicht im Begriff und Wesen des Dogma liegt also der Grund, dass es verschiedene Gestalten desselben gibt, sondern das Princip der verschiedenen, auf das Dogma sich beziehenden Meinungen ist nur die subjective Willkür, welche, der stets sich gleich bleibenden Einheit des Dogma gegenüber, in steter Veränderlichkeit und Neuerungssucht sich gefällt, oder objectiver ausgedrückt, es ist die vielköpfige

Hydra, die in jeder Härese ein neues Haupt erzeugt, die alte Schlange, die nie aufhören kann, ihr verderbliches Gift nach allen Seiten hin auszuspeien. Das Element der Härese ist die Veränderung, und der charakteristische Unterschied zwischen ihr und der katholischen Wahrheit ist daher, dass wo jene waltet, nichts festen Bestand hat, sondern Alles in's Unendliche sich theilt und trennt, und in seinem eigenen Widerspruche untergeht [1]). Da auf diese Weise Wahrheit und Irrthum, wie Licht und Finsterniss, in schroffem unvermittelten Gegensatze einander gegenüberstehen, so spaltete sich das historische Bewusstsein selbst in zwei einander entgegengesetzte Seiten, und die ganze geschichtliche Betrachtung wurde eine dualistische. Diess ist die Stellung, die sich das subjective Bewusstsein zuerst dem Dogma gegenüber gab; das Dogma ist unmittelbar, was es ist, in dieser unmittelbaren Einheit des Bewusstseins mit ihm; gibt es eine das Dogma betreffende Geschichte, so kann sie, da Geschichte nur da ist, wo auch etwas geschieht und sich verändert, nur eine Geschichte der häretischen Lehren und Meinungen sein. Die Dogmengeschichte trat so zuerst als Ketzergeschichte in's Dasein, und als die ersten Versuche ihrer Bearbeitung sind die Darstellungen anzusehen, welche uns Kirchenlehrer, wie Irenäus, Tertullian u. A. von den Lehren und Meinungen der ältesten Häretiker gegeben haben. Das erwachende historische Bewusstsein gibt sich besonders darin kund, dass diese Kirchenlehrer, wie diess namentlich die Absicht des Irenäus war, um hervorragende Erscheinungen ihrer Zeit zu erklären und in ihrer vollen Bedeutung für die Gegenwart aufzufassen, in die Vergangenheit zurückgehen, sie von ihrem Ursprung an weiter verfolgen, und eine Uebersicht alles dessen, was zu ihnen gehört, geben. Die bedeutendsten Erzeugnisse dieser Art, in welchen die Dogmengeschichte in der Form der Ketzergeschichte schon in einer selbstständigen Bedeutung auftritt, sind die Ketzergeschichten des Epiphanius und Theodoret, besonders die erstere, welche in ihren achtzig Häresen aus der christlichen und vorchristlichen Zeit das ganze Gebiet der Härese, oder des Dogma, so weit es ein bewegliches und veränderliches ist, zu umfassen sucht, und

1) Αἵρεσις ist Meinung, freigewählte philosophische Ansicht. Die Kirche verband damit den Begriff des Unberechtigten. Vgl. Tertull. *de praescr. haer. c. 6.* Der Häretiker ist *sibi damnatus, quia et in quo damnatur sibi elegit. Nobis vero nihil ex nostro arbitrio indulgere licet sed nec eligere.*

daher, um es bis in seine Wurzel zurückzuverfolgen, sogar in die vorchristliche Zeit hinübergreift. Das historische Interesse beurkundet sich auch noch besonders darin, dass diese Ketzerhistoriker, namentlich Epiphanius, auch solche Erscheinungen, welche bisher noch nicht entschieden als häretisch galten, wie die Lehren des Origenes, in den Kreis der Häresе, oder geschichtlichen Bewegung, herüberzogen. Wie rein subjectiv aber dieses historische Interesse an dem Dogma war, ist am deutlichsten daraus zu sehen, dass es in diesen historischen Darstellungen nicht sowohl um eine Entwickelung der häretischen Lehren und Meinungen, als vielmehr nur um eine dogmatische Widerlegung derselben zu thun ist. Denn einzig nur für diesen Zweck werden sie zum Gegenstande einer geschichtlichen Betrachtung gemacht. Der Geschichtschreiber hält demnach Alles, was die Geschichte des Dogma ihm darbietet, nur in der Absicht seinem Bewusstsein vor, um durch die nachgewiesene Verwerflichkeit aller von dem orthodoxen Dogma abweichenden Lehren und Meinungen eine Bestätigung seiner eigenen dogmatischen Überzeugung zu erhalten. Zwar könnte schon diess, diese Bekräftigung des dogmatischen Bewusstseins, den Häresen einen Anspruch darauf zu geben scheinen, dass sie in einer wesentlichen innern Beziehung zum Dogma stehen, allein nicht einmal so viel gestand man auf dem Standpunkte jener Zeit den Häresen zu, sondern sie sind im Grunde nur dazu da, um an dem Dogma, dem schon an sich Gewissen, sobald sie mit ihm zusammengehalten werden, sich in der innern Nichtigkeit ihres Wesens darzustellen, und dogmatisch negirt zu werden. Die Berechtigung, als ein Moment des geschichtlichen Bewusstseins zu existiren, haben demnach, auch so betrachtet, die Häresen nicht. Schwieriger war es, jede geschichtliche Bewegung und Veränderung vom Dogma fernzuhalten, wenn man in Ansehung orthodoxer Lehrer sich veranlasst sah, zu fragen, was sie gelehrt haben, und die Differenz ihrer Lehren nicht läugnen konnte. Historische Erörterungen dieser Art finden sich namentlich bei Athanasius, in dessen Schriften: *De sententia Dionysii* und *De synodis Arimini et Seleuciae*. Da auch die Arianer behaupteten, ihre Lehre sei keine neue, und sich auf die Übereinstimmung mit älteren Kirchenlehrern beriefen, unter welchen sie besonders den Bischof Dionysius von Alexandrien für sich geltend machen konnten, so wäre hier eine Differenz in der Entwickelung des Dogma anzuer-

kennen gewesen. Dazu kann sich aber Athanasius auf keine Weise verstehen, und sein Hauptargument ist, dass ja Dionysius, ohne von anderen Bischöfen wegen Ketzerei verurtheilt worden zu sein, als orthodoxer Bischof gestorben und in das Verzeichniss der Väter eingetragen worden sei. Es ist daher nur Verläumdung, wenn von orthodoxen Kirchenlehrern gesagt wird, dass sie nicht durchaus dasselbe gelehrt haben, und um nur keinen Riss in diese vorausgesetzte Einheit des Dogma kommen zu lassen, geht man sogar so weit, wirkliche Differenzen, soweit sie nicht geläugnet werden können, für blossen Schein zu erklären. Epiphanius hat den Origenes wegen seiner auffallenden Abweichungen von der orthodoxen Lehre unter die Häretiker gesetzt, Athanasius glaubte noch seine Orthodoxie aufrecht erhalten zu können, weil das, was er untersuchend und disputirend geschrieben habe, nicht als seine wahre Meinung anzusehen sei [1]. Selbst über offenbare Widersprüche glaubte man auf diese Weise hinwegkommen zu können, indem man sie aus einer Accommodation erklärte, wie es z. B. nach Athanasius blosse Accommodation gewesen sein soll, wenn die siebenzig Väter der antiochenischen Synode, welche den Paulus von Samosata verurtheilte, dasselbe Wort ὁμοούσιος, das die nicänische zum Schlagworte ihrer Orthodoxie machte, verwarfen. Wenn daher auch die Väter zweier Synoden sich über denselben Punkt verschieden erklärt haben, so darf man desswegen doch, wie Athanasius behauptet, keinen Anstoss daran nehmen, sondern man hat nur darauf zu sehen, wie sie es gemeint haben, und so werde man finden, dass beide Synoden durchaus mit einander zusammenstimmen. Denn nur um den Sophismen des Samosateners zu begegnen, haben jene Väter das Wort ὁμοούσιος für verwerflich gehalten, somit nur aus Rücksicht auf die Verhältnisse, und für den besondern Zweck, welchen sie hatten, sich so erklärt, an sich aber nicänisch gedacht [2]. Unstreitig kann man auf diese Weise, wenn man bei dem klar ausgesprochenen Sinne der Worte einen wesentlich andern voraussetzen zu dürfen glaubt, alle Unebenheiten der Geschichte ausgleichen; jede Differenz, die sich in der Geschichte herausstellt, ist keine wirkliche,

1) Es müsse zwischen den ἴδια und den ὡς ἐν γυμνασίᾳ λεγόμενα πρὸς τοὺς αἱρετικοὺς unterschieden werden. *De decr. syn. Nic. c. 27.*

2) Athanasius *De syn. Arimini et Seleuciae c. 45.*

sondern eine blos scheinbare, formelle, es ist mit dem Unterschiede nie Ernst, sondern Alles, worin es zum Unterschiede zu kommen scheint, ist nur Schein, ein blosses Spiel. Dualismus und Doketismus hängen auch hier sehr eng zusammen. Ist zwischen Einheit und Veränderung ein so schroffer Gegensatz, dass beide einander nicht berühren können, so kann jede die Einheit alterirende Bewegung, jeder Unterschied, in welchem sie auseinander gehen will, nur doketisch, in der blossen Vorstellung, sein. Warum soll es nun aber so sein? Offenbar nur desswegen, weil das Subject den Haltpunkt seines dogmatischen Bewusstseins zu verlieren meint, wenn es die, an welche, als seine Vormänner, es sich halten will, selbst nicht feststehen sieht; jede Bewegung und Veränderung der als kirchlich geltenden Lehre scheint ihm den Boden, auf welchem es steht, völlig wankend zu machen. Nur in seinem eigenen Interesse also, weil es nicht genug Selbstvertrauen hat und sich nicht stark genug fühlt, auf sich selbst zu stehen, will es das Subject zu keinem Bruche in der Geschichte kommen lassen, es soll alles gleichsam Ein Stück sein, damit man weiss, was man hat und woran man sich halten muss, um mit sich selbst eins zu sein. Für diesen Zweck, um es zu keinem Zwiespalte des dogmatischen Bewusstseins kommen zu lassen, thut man alles Mögliche, und sucht um jeden Preis alles Bewegliche und Veränderliche aus der Geschichte hinwegzubringen; nur aus diesem Grunde will man gerade da, wo das eigentliche Element der Bewegung und Veränderung ist, in dem sogenannten Häretischen, gar nicht die Wahrheit des Dogma, sondern nur sein Gegentheil, den Irrthum, sehen, und aus demselben Grunde soll in der Sphäre des Dogma selbst jede auftauchende Differenz eine gar nicht existirende sein. In Allem dieser Art zeigt sich nur die Einseitigkeit und Beschränktheit, die Willkür und der Eigensinn, die intellectuelle und moralische Schwäche des Subjects, es fürchtet sich noch vor der lebendigen Wirklichkeit der Geschichte, es wagt nicht in ihr zu sehen, was wirklich in ihr ist, es erlaubt sich daher auch in seiner Noth und Verlegenheit die grösste Eigenmächtigkeit gegen die Geschichte, nur kann man auch darin, dass das Subject diese Stellung zum Dogma und zu seiner Geschichte hat, nicht blos etwas Zufälliges und Willkürliches sehen, sondern nur die Macht der Nothwendigkeit, unter welcher das Subject selbst auf dieser Stufe seiner Entwicklung steht, auf welcher es ihm noch ein na-

türliches Bedürfniss ist, mit dem Dogma in dieser Form seiner natürlichen Unmittelbarkeit sich auch unmittelbar eins zu wissen. Diese Stellung des historischen Bewusstseins zum Dogma blieb dieselbe, so lange das sie bestimmende dogmatische Bewusstsein dasselbe blieb. Vom Standpunkte des orthodoxen Dogma aus konnte man keine andere Ansicht von der Geschichte desselben gewinnen, die Möglichkeit dazu lag nur auf einem andern Standpunkte. Häretikern, für welche das orthodoxe katholische Dogma nicht dieselbe Bedeutung hatte, konnte es gleichgültig sein, welche Differenzen und Widersprüche die Geschichte des Dogma zeigte, es musste sogar in ihrem Interesse sein, sie hervorzuheben. In dieser Beziehung ist hier wohl eine Schrift des Stephanus Gobarus zu erwähnen. Sie enthielt, so weit wir sie noch kennen [1], zweiundfünfzig Artikel über Fragen, die in der Kirche zur Sprache gekommen waren. Bei jedem derselben stellte er zwei nicht blos verschiedene, sondern widersprechende Erklärungen älterer Kirchenlehrer zusammen. Er bewies sie nicht durch Gründe, auch nicht durch biblische Zeugnisse, sondern er sammelte nur Stellen der Väter, von welchen die Einen das sagten, was die Kirche lehrte, die Anderen aber das Gegentheil. Da Stephanus Gobarus als Tritheite zur Partei der Monophysiten gehörte, und daher die Rechtglaubigkeit der chalcedonensischen Synode und alle Auctoritäten, auf welche sie sich stützt, nicht anerkannte, so konnte er bei einer solchen Zusammenstellung widersprechender Behauptungen kirchlicher Lehrer, wie es scheint, nur die Absicht haben, auf historischem Wege nachzuweisen, dass es sich mit der Gleichförmigkeit des Dogma keineswegs so verhalte, wie die katholische Kirche von sich rühme. Welche Vorstellung er aber sonst von der Geschichte des Dogma hatte, wissen wir nicht. Eine ähnliche Schrift war in der Folge die Abälard'sche: *Sic et non* d. h. Ja und Nein. Es sind auch hier Thesen und Antithesen und Auctoritäten für die Einen wie für die Anderen zusammengestellt, wobei das historische Interesse wenigstens darin sich zeigt, dass der Widerspruch ganz nackt und kahl sich darlegt, ohne einen Versuch seiner Milderung und Ausgleichung. Auch werden im Prolog kritische Kanones aufgestellt, welche dem gewöhnlichen Verfahren, Alles in Einklang zu bringen, entgegengesetzt sind, und

1) Photius, *Bibl. cod.* 232.

auf der Voraussetzung beruhen, dass in der Geschichte des Dogma nicht Alles ohne Verschiedenheit und Widerspruch sei. Übrigens betrafen die so zusammengestellten Sätze nicht blos das Dogma, sondern auch Fragen sehr verschiedener Art. Wir sind hiemit schon in die scholastische Periode vorgerückt, der Standpunkt im Ganzen aber ist fortgehend derselbe. Der Scholastik fehlte es in ihrer dialektischen Richtung an allem historischen Sinne, nur darin hatte ihre Behandlung des Dogma eine historische Seite, dass sie, um ihre Sentenzen aufzustellen und zu begründen, auf ältere Auctoritäten zurückgieng, und wie sie überhaupt alle möglichen Für und Wider erörterte, so auch entgegengesetzte Auctoritäten einander gegenüberstellte, freilich nur, um in der Voraussetzung der steten Identität des Dogma den Widerspruch dialektisch auszugleichen; aber dass man diess wenigstens auf dialektischem Wege versuchte, Gründe und Gegengründe gegen einander abwog, somit auch der Antithese gegen die Kirchenlehre eine relative Berechtigung zugestand, war schon ein gewisser Fortschritt des historischen Bewusstseins, das, je mehr es in die Erwägung der Gründe und Gegengründe einging, um so mehr auch daran sich gewöhnen musste, den Gedanken einer im Dogma selbst begründeten Differenz zu ertragen. Gleichwohl blieb die Stellung des Bewusstseins zum Dogma dieselbe, so lange die Möglichkeit einer solchen Differenz nur ein dialektischer Gedanke, ein wenn auch berechtigter, doch durch die überwiegende Macht des mit sich identischen Dogma immer wieder niedergeschlagener Zweifel war. Es musste demnach, wenn die Geschichte zu ihrem Rechte kommen, das geschichtlich Existirende auch für das Bewusstsein existiren sollte, erst ein Umschwung des ganzen Bewusstseins der Zeit erfolgen.

II. Die Periode seit der Reformation.

Die Reformation ist der grosse, im kirchlichen Bewusstsein geschehene Riss, durch welchen es zu einem Bruche des Subjects mit dem Dogma der Kirche kam. Mit der Befreiung des Subjects von der absoluten Macht der Kirche wurde auch das historische Bewusstsein frei, frei von seiner dogmatischen Gebundenheit, und zwar ist es die Macht der Geschichte selbst, welche dem von dem Dogma der Kirche gebundenen Bewusstsein die Anerkennung ihrer Wirklichkeit abdrang. Indem man der Unmöglichkeit sich bewusst

wurde, sich mit dem Dogma der bestehenden Kirche schlechthin eins zu wissen, wurde man sich auch des Widerspruchs bewusst, in welchen das Dogma im Laufe der Zeit mit sich selbst gekommen war; man hatte ja jetzt den deutlichen Beweis vor sich, dass es in seinem Fortgange ein wesentlich anderes geworden, als es im Anfange war, und musste eben damit auch anerkennen, dass es auch im Gebiete des Dogma nicht blos ein stets mit sich identisches Sein, sondern auch ein geschichtliches Werden gebe. Nicht um Veränderungen handelte es sich jetzt, welche, so nahe sie sich auch auf das Dogma bezogen, es selbst völlig unberührt lassen sollten, in die Substanz des Dogma selbst war die Veränderung eingedrungen, in seinem ganzen geschichtlichen Verlaufe sah man eine immer weiter sich erstreckende Bewegung vor sich, und sobald man einmal von dem Gange des Dogma im Ganzen diese Ansicht hatte, konnte man kein Interesse mehr haben, nicht als wirklich anzuerkennen, was sich klar genug als geschichtliche Wirklichkeit vor Augen stellte. Hiemit war also die Geschichte zu ihrem Rechte gekommen, das in Zwiespalt mit sich selbst gekommene Bewusstsein hatte sie frei aus sich entlassen, und wie das Dogma seine freie geschichtliche Bewegung hatte, so war das Subject dem Dogma gegenüber seiner Freiheit sich bewusst. Statt der unmittelbaren Einheit des Subjects mit dem Dogma, in welcher das Subject noch kein Bewusstsein seines Unterschieds vom Dogma hatte, standen nun beide in einem freien Verhältniss einander gegenüber, und der Unterschied der katholischen und der protestantischen Ansicht von der Geschichte des Dogma trat schon jetzt in dieser völlig veränderten Stellung des Subjects zum Dogma in seiner ganzen Weite hervor. Es war diess der erste Schritt, um das Dogma seiner natürlichen Unmittelbarkeit zu entheben und sich desselben als eines geschichtlich vermittelten bewusst zu werden; es war jedoch auch nur der erste Schritt. In der veränderten Stellung des Subjects lag das Princip der Möglichkeit, sich so oder anders zu ihm zu stellen, aber die rein objective, von allen subjectiven Interessen freie Stellung zum Dogma zu gewinnen, konnte erst das Resultat eines durch verschiedene Momente bedingten Processes sein. Daher sind nun erst verschiedene Perioden der Entwickelung des Begriffs der Dogmengeschichte zu unterscheiden.

1. Die dogmatisch-polemische Periode.

Gab es nach der bisherigen Ansicht von der Geschichte des Dogma eine geschichtliche Bewegung nur ausserhalb der Kirche, in dem Gebiete der Härese, so war jetzt die Bewegung in der Kirche selbst; das ganze Dogma der Kirche sah man seit der Entstehung des Papstthums in einer immer weiter gehenden, es wesentlich verändernden Bewegung begriffen; um aber einer solchen Bewegung in sich Raum geben zu können, hatte die Kirche in der Ansicht, welche die Protestanten vom Dogma der katholischen Kirche hatten, gleichsam selbst häretisch werden müssen. Der Gegensatz des Katholicismus und Protestantismus bestimmte jetzt die ganze Ansicht von der Geschichte des Dogma. Wo die Katholiken nur die Einheit ihres mit sich selbst identischen Dogma erblickten, sahen die Protestanten nur eine tiefe, wie in die Kirche überhaupt, so auch in das Dogma eingedrungene Corruption, und die nach der katholischen Ansicht gar nicht zum Dogma der Kirche gehörenden Lehren und Meinungen der Häretiker wurden jetzt gerade die lichten Punkte, welche in den *Testes veritatis* durch die Jahrhunderte der Finsterniss noch einen schwachen Schein der Wahrheit verbreiteten. Man hatte also jetzt eine Bewegung in der Kirche selbst wenigstens von der Zeit an, in welcher der in der Gegenwart bestehende Gegensatz seinen geschichtlichen Ursprung genommen haben sollte. Im Allgemeinen aber war diese der katholischen gerade entgegengesetzte protestantische Ansicht von der Geschichte des Dogma in ihrem Princip eine nicht minder verfehlte. Hatte man jetzt auch kein Interesse mehr, die Wirklichkeit einer geschichtlichen Bewegung zu läugnen, so hatte man dagegen das nicht minder subjective Interesse, die geschichtliche Bewegung nur als eine von der Wahrheit sich entfernende, die Wahrheit in Irrthum und Betrug verkehrende anzusehen, man hatte also zwar eine geschichtliche Bewegung, aber keine im Wesen des Dogma selbst begründete und aus ihm hervorgegangene, keinen geschichtlichen, das Dogma mit sich selbst vermittelnden Process. Die ganze Ansicht von der Geschichte des Dogma war demnach auch so nur eine dualistische, nur mit dem Unterschiede, dass das die Wahrheit des Dogma verdunkelnde Princip im Verlauf der Geschichte das weit überwiegende geworden war. An die Stelle der natürlichen Sympathie für das überlieferte Dogma war jetzt mit Einem Male eine ebenso starke Antipathie gegen das-

selbe getreten. Ihren charakteristischen Ausdruck hat die neue Geschichtsanschauung in dem Hauptwerke der protestantisch-lutherischen Kirche, in den Magdeburger Centurien gefunden. Es ist höchst merkwürdig zu sehen, wie verschieden von der katholischen Ansicht das protestantische Urtheil über so viele Erscheinungen einer so langen Periode lautet, und wie gleichartig demungeachtet die beiderseitige Anschauungsweise ist. Auch auf dem protestantischen Standpunkt hängt alles an dem Dogma, es ist der substanzielle Mittelpunkt, um welchen sich das ganze kirchliche Leben bewegt, die absolute Norm, nach welcher alles bestimmt und geprüft werden muss, nur tritt hier an die Stelle des Dogma im katholischen Sinn die Form, welche das Dogma durch die lutherische Rechtfertigungslehre als den Grundartikel der ganzen Dogmatik erhalten hat. Wie an diesem Maasstab gemessen der ganze geschichtliche Verlauf des Dogma nur als eine immer weiter um sich greifende Verdunklung des Lichts durch die Finsterniss erscheint, so standen auch hier Wahrheit und Irrthum im schroffsten Gegensatz einander gegenüber, und von Centurie zu Centurie folgt auf das immer dürftiger werdende Kapitel *de doctrina ecclesiae* das immer reichhaltigere und umfangreichere *de haeresibus et erroribus manifestis,* als das Gebiet, auf welchem auch hier der Teufel als Widersacher der Kirche seine schlimmste und verderblichste Rolle spielt. Da es aber doch gar zu schwierig war, den streng formulirten Rechtfertigungsbegriff auch bei solchen Kirchenlehrern nachzuweisen, welchen man sonst Achtung und Anerkennung auch von protestantischer Seite nicht verweigern konnte, so drang sich dem historischen Gewissen der Centuriatoren die Nothwendigkeit eines Zugeständnisses auf, durch das wenigstens der Anfang gemacht wurde, den schroffen Gegensatz zwischen Wahrheit und Irrthum durch vermittelnde Glieder auszugleichen. Man unterschied von den offenbaren Häresen blosse Mängel und Makeln, die, wenn freilich auch sie nur einen trübenden Schatten auf die mit ihnen behafteten Kirchenlehrer werfen können, doch nicht so bedeutend sind, um ihre Orthodoxie überhaupt in Frage zu stellen oder aufzuheben. Schon dadurch war so viel zugegeben, um auf diesem Wege allmälig die Ueberzeugung zu begründen, dass es sich überhaupt, so bald man der geschichtlichen Wirklichkeit näher tritt und in den concreten und individuellen Zusammenhang ihrer Erscheinungen tiefer hineinblickt, in so manchen Beziehungen

anders verhält, als man nach dem abstracten Dualismus, von welchem man ausgeht, annehmen zu können glaubt [1]. Für jene Zeit aber war der rein polemische Gesichtspunkt noch so sehr der vorherrschende, dass Protestanten und Katholiken auf beiden Seiten das gleiche Interesse hatten, aus der Geschichte den Beweis zu liefern, dass nur die eine Lehre die wahre, die andere die falsche sei.

Die Geschichte unserer Wissenschaft hat aus der Mitte des siebzehnten Jahrhunderts zwei beinahe ganz gleichzeitige grössere Werke aufzuweisen, in welchen die Dogmengeschichte unter dem Einflusse des jene Zeit beherrschenden polemischen Geistes sich zuerst zu einem selbstständigen Ganzen gestaltet hat. Das eine ist das berühmte Werk des französischen Jesuiten Dionysius Petavius [2], das andere das des schottischen Theologen Joh. Forbesius a Corse [3].

Beide Werke haben eine durchaus polemische Tendenz, nicht blos das letztere, das sich offen hierüber ausgesprochen hat [4], sondern auch das erstere, da Petavius, obgleich er das polemische Interesse nicht so unmittelbar voranstellt, wo es Gelegenheit gibt, die Lehren der Protestanten sehr ernstlich und ausführlich bekämpft

---

1) Vgl. meine Schrift: Die Epochen der kirchlichen Geschichtschreibung 1852. S. 60 f.

2) *De theologicis dogmatibus.* Paris 1644 — 1650. Neue Ausg.: Petav. *D. Opus de theol. dogm. expolitum et auctum collatis studiis* C. Passaglia *et* C. Schrader. *T. 1. Romae 1857.*

3) *Instructiones historico-theologicae de doctrina christiana inde a tempore Apostolorum ad sec. 17. Amsterdam 1645.*

4) Forbesius sagt in der Vorrede über die Veranlassung und den Zweck seines Werkes: „*Hodiernae Romanensis doctrinae clancularii quidam in Scotia disseminatores — jactabant apud imperitos suum cum catholica antiquitate unanimem consensum et ab eadem doctrinam reformatarum ecclesiarum dicebant prorsus discrepare, atque adeo ipsis etiam repugnare divinis scripturis, si secundum mentem orthodoxorum patrum accipiantur atque explicentur.*“ Besonders haben sie sich auf Bellarmin und Gregor de Valentia berufen. „*Quorum conspectu obstupefacti quidam simpliciores et antiquitatum ecclesiasticarum rudes fatiscere: et vel ob catholicae antiquitatis reverentiam in Pontificiorum concedere sententiam, vel sacris quidem scripturis constanter adhaerere, universae autem reliquae antiquitati nuncium mittere*“ (welcher Widerspruch des protestantischen Bewusstseins mit der Geschichte!). „*Quo infelice successu elati Romanenses sibi triumphum canebant, reformatam autem religionem novitatis et falsitatis veluti convictam passim infamabant. Hoc animadverso — mandat synodus* (der Diöcese Aberdon), *ut aliquem non poenitendum historiae theologicae gustum studiosis praebeam.*“

(wie z. B. die calvinische Prädestinationslehre, deren Neuheit oder Falschheit er durch die Vergleichung mit der augustinischen nachweist). Das Werk des PETAVIUS zeichnet sich sehr durch die Reichhaltigkeit des gesammelten Stoffs und eine klare methodische Darstellung aus, was aber für dasselbe noch besonders charakteristisch ist, ist der sichtbare Einfluss, welchen der durch den Protestantismus bewirkte Umschwung des Bewusstseins auf dasselbe gehabt hat. PETAVIUS theilt mit den Protestanten wenigstens nach Einer Seite hin die Apathie gegen die scholastische Theologie. Der Zweck seines Werkes ist, wie er im Eingange desselben sagt: „*Universam theologiam mandare his libris, non illam contentiosam ac subtilem, quae aliquot abhinc orta seculis jam sola paene scholas occupavit, a quibus et scholasticae proprium sibi nomen ascivit, verum elegantiorem et uberiorem alteram, quae ad eruditae vetustatis expressa speciem, h. e. a dialecticorum dumetis liberioris ad campi revocata spatia, solam ad usum cultumque sui nativam et domesticam copiam ostentat*“ 1). Auch er hat also das Bedürfniss, die Theologie zu reformiren und von dem scholastischen Wuste zu befreien, man hat nichts Neues nöthig, sondern man darf das Dogma nur zu seiner alterthümlichen Schönheit und Reinheit wiederherstellen, um das Neue durch das Alte zu widerlegen. Darum hält sich sein Werk vorzugsweise an das Dogma der alten Kirche, „*quoniam major pars theologicorum dogmatum antiquorum sancita decretis, — de hodiernae (ecclesiae) judicio, quae per se ipsa, coramque quodammodo loquitur, aut nulla est aut certe perexigua quaestio*“ 1). Je weiter man in der Zeit herabgeht, um so schwächer wird das Interesse an der jedesmaligen Zeittheologie. PETAVIUS spricht hier die ächt katholische Ansicht aus, denn welche Bedeutung könnte die neuere Theologie haben, wenn schon die Theologie der alten Kirche die ganze Bedeutung des Dogma erschöpft hat? Zu dem Neuen, von dem Alten Verschiedenen, kann sich eine solche Ansicht von der Geschichte nur rein negativ und polemisch verhalten, weil es von ihrem Standpunkte aus schlechthin unmöglich ist, eine Bewegung und wesentliche Veränderung des Dogma anzuerkennen und zu begreifen. Das Anderssein des Dogma ist nur die Härese, und PETAVIUS

1) Proleg. 1, 1. vergl. 3, 9.

2) 1, 10. Vergl. 8, 4: *Scholasticas istas lites, alienas a proposito nostro, nec valde necessarias omittam.*

konnte daher auch im Protestantismus nur eine Neuerung oder Härese sehen, weil er ihn geschichtlich nicht begreifen konnte. Gestehen muss man aber dabei und gleichfalls als einen bemerkenswerthen Vorzug eines so ausgezeichneten Werkes betrachten, dass PETAVIUS einer reellen geschichtlichen Bewegung und Veränderung des Dogma innerhalb des Dogma selbst so viel Raum gegeben hat, als nur immer von seinem Standpunkte aus geschehen konnte. In Gemässheit desselben kann es zwar nicht anders sein, als dass das Individuelle nur ein verschwindendes Moment des allgemeinen Inhalts des Dogma ist, ein blosses Accidens an der Substanz des stets mit sich identischen Dogma, oder es ist, wie PETAVIUS sagt, „*evidens, antiquorum patrum responsa extra synodales eosdemque probatos ab ecclesia consessus, aut citra traditionis apostolicae, quam adstruunt, fidem, non habere certam indubitatamque probandi firmitatem.*“ Für sich selbst sollen also die Lehren und Meinungen der Kirchenlehrer nichts gelten, sondern sie haben ihre Wahrheit nur in ihrer Uebereinstimmung mit demjenigen, was als Inhalt des kirchlichen Gesammtbewusstseins ausgesprochen ist (in welcher Beziehung PETAVIUS mit Recht nur die Beschlüsse der Concilien als den substanziellen Inhalt des geschichtlich zu erforschenden Dogma betrachtet wissen will). Aber es soll ihnen dabei doch das Recht einer freien Bewegung auch da, wo sie die von der Kirche gezogenen Grenzen zu überschreiten scheinen, so wenig als möglich beschränkt werden. In dieser Absicht, um die Auctorität der Väter nicht fallen lassen zu müssen, sobald sich bei ihnen irgend Etwas findet, was, als mit der Lehre der Kirche nicht vereinbar, sie zu Häretikern machen zu müssen scheint, stellt PETAVIUS gewisse Kanones für die geschichtliche Beurtheilung auf, an welche als *cautiones* der Geschichtschreiber sich zu halten habe. „*Cautionibus quibusdam praemuniendus est theologus, ut sciat, quid in illorum auctoritate tractanda ex eaque conficiendis argumentationibus sequi debeat. Harum prima, uti par est, ad officii legem ac virtutis, hoc est, ad imbuendum voluntatis affectum attinet: ut erga illos pium hunc et placidum cum reverentia quadam et honore servemus: nec contemtim eos atque inciviliter habeamus, si qua in re titubasse visi sunt nobis, aut ab illis utcumque dissentimus. Altera est cautio, ut ne temere illos ac nisi magno cum judicio nolemus erroris. Sed si qua in eorum libris leguntur ambigue dicta, quae*

ex aliis eorum sententiis explicari excusarique possunt, teneamus hoc potius, quam illis falsae aliquid opinionis adscribamus. Tertium illud in tractandis Veterum sententiis adhibendum est, ut non tantum eosdem secum, sed diversos inter se comparemus, atque ut aliorum pluriumque consensum paucis anteponamus, qui paullulum ab vero communique decreto aberrasse videbuntur." Alles diess und was sonst noch in demselben Sinne gesagt wird, kommt immer darauf hinaus, die dogmatischen Consequenzen abzuschneiden, die aus einer reellen Verschiedenheit der Lehren und Meinungen der Kirchenväter gezogen werden könnten. Wenn auch eine solche als factisch vorhanden nicht geleugnet werden kann, so soll doch kein weiteres Gewicht auf sie gelegt werden. PETAVIUS kann es z. B. nicht unbemerkt lassen, dass die Anfangs noch schwankende Lehrweise über das Trinitätsdogma erst durch die nicänische Synode habe festgestellt werden müssen, ja sogar, dass es dem Arius unter den Kirchenlehrern der frühern Zeit keineswegs an Vorgängern für seine ketzerische Lehre gefehlt habe, aber man muss diess eben im Interesse der Einheit des Dogma den guten Vätern der Kirche zu gut halten, und es bleibt somit auch bei PETAVIUS der Grundsatz stehen, dass jede reelle, innerhalb des Dogma selbst thatsächlich vorhandene Differenz nur ein verschwindendes Moment am Dogma sein kann. Dass aber das geschichtliche Bewusstsein wenigstens in einen solchen Conflict mit dem dogmatischen kam, ist bemerkenswerth. Der protestantische Historiker konnte sich hier nicht auf die gleiche Weise gebunden sehen, nur um so mehr aber muss es befremden, wie man von so ganz entgegengesetzten Standpunkten aus in der Ansicht über das Dogma der alten Kirche so sehr zusammentraf, wie diess bei FORBESIUS der Fall ist, welchem alle von dem orthodoxen Dogma der alten Zeit abweichenden Meinungen für eben so häretisch gelten, wie dem PETAVIUS. So lange aber das geschichtliche Bewusstsein durchaus vom Dogma bestimmt ist, kann es auch an einem dualistischen Gegensatze nicht fehlen, und der Unterschied besteht daher nur darin, dass der Protestant die den Gegensatz bildende Verdunkelung des Dogma, welche der Katholik ganz besonders in der Reformation selbst erblickt, in die Zeit vor der Reformation setzt [1].

1) Auch die Eintheilung ist in beiden Werken nicht historisch, sondern dogmatisch. PETAVIUS handelt im ersten Buche: *de Deo*, im zweiten: *de tri-*

Weiter cultivirt wurde diese dogmatisch-polemische Methode der Behandlung der Dogmengeschichte, deren bedeutendstes Erzeugniss jene beiden Werke sind, in den dogmatischen Lehrsystemen, welche ihren polemischen Stoff nur aus der Geschichte nehmen konnten. Durch Sammlung von Auctoritäten aus den Kirchenvätern für die Lehrsätze des protestantischen Systems und durch Antithesen gegen alle irgendwie davon abweichenden Parteien haben noch jetzt die grossen dogmatischen Werke der lutherischen Theologen des siebzehnten Jahrhunderts, wie namentlich die *Loci theologici* GERHARD'S, und die *Theologia didactico-polemica* QUENSTEDT'S, einen

---

nitate: im dritten: *de angelis* und *de sex dierum officio*, worauf zur Einleitung in das Folgende eine Abhandlung *de Pelagianis*, eine Geschichte des pelagianischen Streits, folgt, im vierten: *de hierarchia, de inauguratione sacerdotali et poenitentia*, die Lehre von den Sacramenten, und im fünften und sechsten: *de incarnatione*, alle die Heilsordnung betreffenden Lehren von der Person und dem Werke des Erlösers. Die Eintheilung ist 1) Gott selbst und 2) die Werke Gottes, welche, da Gott Urheber sowohl der Natur als der Gnade ist, theils Werke der Natur, theils der Gnade sind. Die Werke der Natur sind theils rein geistige, wie die Engel und Seelen, theils körperliche, theils gemischte, wie der Mensch, die Lehre von der Welt. Die Werke der Gnade haben zu ihrem Object die *deificatio* oder *communicatio divinitatis*, die entweder eine absolute und innere ist, wie in der Menschwerdung Gottes, oder nur eine relative, äussere, moralische, welche bewirkt wird theils durch gewisse *instrumenta*, die Sacramente und das Gesetz, theils durch innere Ursachen, formell, die Gnade, und die eingegossenen Tugenden Glaube, Liebe, Hoffnung u. s. w. Dem *status* der θέωσις steht gegenüber der *status peccati*. An die Lehre von den Engeln und der Schöpfung schliesst sich unmittelbar die Lehre von der Hierarchie und den Sacramenten an, weil PETAVIUS nach dem Areopagiten Dionysius die irdische Hierarchie der himmlischen gegenüberstellt. Das Werk des FORBESIUS besteht aus sechszehn Büchern, deren Inhalt ist: 1) de Deo; 2) de mysterio incarnationis; 3) de varia ecclesiarum conditione multisque haeresibus et dissensionibus etc.; 4) de Muhamede ejusque impietate et sectatoribus, et de bello sacro et aliis quibusdam bellis; 5) de Monothelitis et de Honorio Papa Romano, haeretico Monothelita; 6) contra haeresin Adoptionariorum; 7) de objecto religiosi cultus etc.; 8) de haeresi Pelagiana ejusque reliquiis; 9) de sacramentis in genere etc.; 10) de baptismo etc.; 11) de eucharistia; 12) de poenitentia et connexis quibusdam quaestionibus etc.; 13) de purgatorio et suffragiis pro defunctis; 14) de ecclesiae unitate et schismate; 15) de primatu Petri Apostoli; 16) de successoribus Petri et aliorum Apostolorum. Die dogmatisch-polemische Tendenz des Werkes spricht sich auch in dieser Eintheilung des Stoffes aus. Die umfassende Behandlung des Stoffes aber beurkundet, sowohl bei PETAVIUS als bei FORBESIUS, das historische Interesse.

nicht unbedeutenden dogmenhistorischen Werth; hier können sie uns nur als ein neuer Beleg für die Richtigkeit der Behauptung gelten, dass die Geschichte, so lange der streng confessionelle Gegensatz fortdauerte, nur von dem rein dogmatischen Standpunkte aus behandelt werden konnte. Wie sehr es jener Zeit noch an dem gesunden, lebendigen Sinne für die geschichtliche Bewegung fehlte, zeigte die bedeutendste Streitigkeit, in welcher sie ihre Kräfte erschöpfte, die synkretistische, dadurch, dass, während dem einen Theile die Lösung für die Fragen der Gegenwart nur rückwärts in einer Vergangenheit lag, die sich zum concreten Leben der Gegenwart wie eine abstracte Allgemeinheit verhielt, der andere zwar darüber hinweg war, aber um so starrer in einer Gegenwart feststand, die für ihn auch schon die ganze Zukunft in sich begreifen sollte.

2. Die pragmatische und rationalistische Periode.

Eine andere Ansicht von der Geschichte des Dogma konnte erst in der protestantischen Kirche entstehen, nachdem die Spannung des confessionellen Gegensatzes nachgelassen und die Meinung von der Unfehlbarkeit des protestantischen Lehrbegriffs durch den in der protestantischen Kirche selbst gegen sie erhobenen Widerspruch eine bedeutende Erschütterung erlitten hatte. Dazu wirkte in seinem Theile schon G. Arnold mit, dessen bekanntes Kezerpatronat aber nur das Gegenstück zu der Einseitigkeit ist, mit welcher noch immer die altprotestantische Geschichtsanschauung der katholischen gegenüberstand. Nachdem man so lange von einem Extrem auf das andere übergesprungen war, hatte erst der seit der Mitte des achtzehnten Jahrhunderts eintretende Wendepunkt der dogmatischen Ansicht einen durchgreifenden Einfluss auch auf die Auffassung der Geschichte des Dogma. Man sah jetzt die Geschichte nicht mehr blos darauf an, ob sie zur Bestätigung des eigenen und zur Widerlegung des gegnerischen Lehrbegriffs diene, sondern man wollte überhaupt nur wissen, was sie enthalte, und je gleichgültiger man mehr und mehr gegen das kirchliche Dogma geworden war, um so unbedenklicher sah man in der Geschichte ein Aggregat der zufälligsten Meinungen; man hat ein blos theoretisches, oder sofern man sich nicht blos rein theoretisch verhalten konnte, und von dem Standpunkte der Subjectivität aus, auf welchem man überhaupt

stand, gar zu geneigt war, seine subjectiven Ansichten und Motive auch auf die Geschichte überzutragen, ein blos psychologisches Interesse. Es sind hauptsächlich drei in der Literatur der Dogmengeschichte berühmt gewordene Männer, deren dogmengeschichtliche Forschungen für diese Periode der Geschichte unserer Wissenschaf charakteristisch sind, der jüngere Walch, Semler und Mosheim.

Am meisten steht Walch noch auf dem Punkte, auf welchem die ältere Periode erst in ihrem Uebergange in diese neuere begriffen ist. Der Indifferentismus gegen das kirchliche Dogma, welcher seitdem bei so manchen Theologen die herrschende Ansicht wurde, ist ihm völlig fremd, sein Glauben und Denken geht nicht über das lutherische Dogma, dessen eifriger Anhänger er ist, hinaus, und er weiss daher überall keinen andern, höhern Maasstab der Beurtheilung anzulegen, aber er thut diess ohne alles polemische Interesse, einzig nur darauf bedacht, durch die fleissigste und gründlichste Erforschung der Quellen und die sorgfältigste und umsichtigste Hervorhebung aller in ihnen enthaltenen Data, kritisch und pragmatisch, wie er sich die Aufgabe des Geschichtschreibers dachte, und so vollständig und unparteiisch als möglich den Inhalt der Geschichte darzulegen. Ohne Sympathie und Antipathie sieht er in der Geschichte nur eine Reihe von Veränderungen, und der geschichtliehe Sinn hat sich in ihm nun schon so weit ausgebildet, dass der Begriff der Veränderung ihm wesentlich mit dem Begriffe der Geschichte selbst zusammenfällt. Das Element der Geschichte ist die Veränderung, und wenn es auch an sich nicht so sein sollte, so ist es nun doch einmal so. Sehr bezeichnend sagt Walch in einer seiner ersten Schriften, die ganz hieher gehört: „Ungeachtet die von Gott selbst, theils durch die Natur, theils durch die heilige Schrift geoffenbarten Religionswahrheiten weder eine Veränderung nöthig haben, noch an sich selbst, wenn sie alte Wahrheiten bleiben sollen, einer solchen fähig seien, so lehre doch die Erfahrung, dass die Erkenntniss dieser Wahrheiten unter den Menschen ebenso, wie andere Arten der menschlichen Wissenschaften, ihre Abänderungen und Schicksale gehabt habe, und daher allerdings eine gegründete Nachricht von den Veränderungen der christlichen Religionslehren gegeben werden könne, und weil nun Geschichtschreiber den Beifall der Vernünftigen erst dann verdienen, wenn sie ihre Erzählungen pragmatisch einrichten, dass nicht nur die Ursachen der Begebenheiten,

sondern auch der Nutzen, den ihre Erkenntniss stiften kann oder soll, ihrem Zuhörer und Leser in die Augen falle, so sei es seine Absicht, durch Anführung einiger allgemeinen Ursachen dieser Veränderungen und genauere Bestimmung der Art und Weise, wie die letzteren durch die ersteren zu entstehen pflegen, eine Anleitung zur pragmatischen Erkenntniss der Schicksale der Theologie zu geben" [1]. Diess ist es, was man schon damals den Pragmatismus der Geschichte nannte, die Erforschung der Ursachen der Veränderung für den Zweck der bessern practischen Benutzung der Geschichte. Schon diess gab der Behandlung der Geschichte eine subjective Richtung, die Ursachen selbst aber, in welche man das bewegende Princip der Geschichte setzte, waren beinahe durchaus etwas so Aeusserliches und Zufälliges, Secundäres und Untergeordnetes, Willkürliches und Individuelles, dass diese sogenannte pragmatische Methode nur der treue Reflex des jener Zeit eigenen Charakters der Subjectivität ist. Einer solchen Anschauungsweise war es ganz gemäss, wenn man das Wesen der Reformation schon dadurch begriffen zu haben meinte, dass man in ihr „so viele vortreffliche Veränderungen" sah, welche durch „die natürlichen Fähigkeiten und Neigungen und erlangten Fertigkeiten" eines Mannes, wie Luther, bewirkt worden seien. Hatte man auf dem Standpunkte jener ältern Ansicht in der Geschichte nur Massen vor sich, grossartige Gegensätze, welche wie Licht und Finsterniss, Wahrheit und Irrthum sich zu einander verhielten, so löste sich jetzt die ganze Geschichte in Einzelnheiten auf, in unendlich viele Causalitäten und Individualitäten, welche auf jedem beliebigen Punkte eine neue Veränderung bewirkten und den ganzen Schauplatz der Geschichte in das bunte, muntere Spiel einander durchkreuzender Kräfte verwandeln zu müssen schienen, aber unter der atomistisch analysirenden und zerstückelnden Auffassungs- und Darstellungsweise eines Walch nur zu einem geist- und leblosen Aggregat wurden.

Walch hatte immer noch in seiner dogmatischen Ansicht einen festen Haltpunkt, für Semler aber gab es überhaupt nichts dogmatisch Feststehendes, die ganze Geschichte ist ihm ein durchaus beweg-

---

1) Gedanken von der Geschichte der Glaubenslehre. Zuerst im J. 1756. Zweite Ausg. 1764. (S. 3. 28.) Zu vergl. ist über diese kritisch-pragmatische Methode besonders die Einleitung in Walch's Ketzergeschichte. Th. 1. 1762.

liches und veränderliches Element, und zwar nicht blos desswegen, weil sich nun einmal factisch Veränderung an Veränderung reiht, sondern es gilt ihm als apriorische Voraussetzung, dass es in der Geschichte des Dogma nichts Festes und sich gleich Bleibendes geben kann, der Natur der Sache nach ist auf jedem Punkte der Geschichte Alles nur relativ und subjectiv, weil das menschliche Erkennen die Möglichkeit einer unendlichen Entwicklung in sich schliesst, die ganze Geschichte gleicht daher nur einem nie ruhenden Flusse, in welchem Alles in's Unendliche sich fortbewegt [1]. Semler's Ansicht von der Geschichte ist der gerade Gegensatz zu dem katholischen Stabilitätsprincip; sein ganzes Bestreben ging dahin, der Voraussetzung eines stehenden Lehrbegriffs vollends alle ihre Stützpunkte zu nehmen. Seine geschichtliche Methode ist daher eine durchaus kritische, aber seine Kritik ist nicht blos eine Quellenkritik, wie die Walch'sche, sondern eine Kritik in dem höhern Sinne, in welchem das Wesen der Kritik überhaupt darin besteht, die Objective der geschichtlichen Anschauung nur in ihrer Beziehung zum subjectiven Bewusstsein aufzufassen. In diesem Sinne ist für Semler in der Geschichte Alles nur relativ und subjectiv, weil es ihm eine sich von selbst verstehende Voraussetzung ist, dass Keiner von seinem Bewusstsein abstrahiren, sondern Jeder Alles nur so nehmen kann, wie es sich ihm gerade in seinem Bewusstsein darstellt, aber Semler that dabei auch den weitern Schritt, dass er sich das individuelle Bewusstsein durch die allgemeinen Formen eines Zeitbewusstseins bestimmt dachte [2]. Was Semler seine grosse Bedeutung besonders für die Dogmengeschichte gibt, ist der von ihm zuerst klar und lebendig aufgefasste Gedanke, dass jede Zeit ihre eigenen Ansichten und Vorstellungen, ihren eigenen Ideenkreis, in welchem sie sich bewegt, eine eigene Form des Bewusstseins hat, in welche man sich

1) Eine Hauptstelle, in welcher Semler seine Ansicht von der Geschichte des Dogma überhaupt ausspricht, ist in seiner Gesch. der christl. Glaubenslehre in Baumgarten's Unters. theol. Streitigk. Bd. 1., S. 21.

2) A. a. O. drückt sich Semler hierüber so aus: „Der Fortgang der allgemeinen Erkenntnisse u. s. w. sei so beschaffen, dass die Veranlassung dazu durch verschiedene Beförderung nicht sowohl in dem blossen Unternehmen und Vorhaben dieser und jener Menschen, sondern in ganz besonderm Zusammenlaufe der dazu gehörigen Umstände zu finden sei.“ Das also, was eine Zeit im Ganzen so oder anders gestaltet, war ihm die Hauptsache.

hineinstellen muss, wenn man sie richtig verstehen will. Wenn es ihm auch nur sehr unvollkommen gelang, die verschiedenen Formen des jedesmaligen Zeitbewusstseins in ihrer reinen Objectivität aufzufassen, wenn sich seine eigene Subjectivität dabei gar zu überwiegend einmischte, so ist er doch wegen dieser Ansicht, aus welcher auch seine Accommodationsidee hervorging, in der Geschichte unserer Wissenschaft mit Recht als der Erste anzusehen, welcher sich auf diesen ächt kritischen Standpunkt ihrer Behandlung stellte. Indem sich ihm von diesem neugewonnenen Standpunkte aus die Geschichte im Ganzen in einem neuen Lichte darstellte, war es ihm in seinen geschichtlichen Untersuchungen hauptsächlich nur darum zu thun, Alles darauf anzusehen, ob es sich damit nicht anders verhalte, als man gewöhnlich annehme [1]). Sein ganzes Verfahren ist ein blos vorbereitendes, grundlegendes, ein Rütteln an Allem, was möglicherweise so oder anders sein konnte, ein fortgehendes Bezweifeln und Verdächtigen, Conjecturiren und Combiniren, ein ungeheures Wühlen im Stoffe. Seine dogmengeschichtlichen Schriften gleichen einem umgebrochenen Felde, das erst cultivirt werden soll, einem Bauplatze, auf welchem unter Schutt und Trümmern die Materialien zu einem neuen Gebäude noch roh durcheinander liegen [2]). So geschah es, dass er unter beständigen Vorarbeiten nichts auch nur theilweise Vollendetes zu Stande brachte, und so richtig sein kritischer Standpunkt im Ganzen war, seine Kritik in ihrer Anwendung auf's Einzelne nur für eine sehr kühne und willkührliche gehalten werden konnte.

Der dritte der genannten Dogmenhistoriker, Mosheim, unterscheidet sich gerade dadurch am meisten von Semler, dass seine vorherrschende Richtung nicht blos eine negativ kritische war, und er sich weit mehr im Produciren und Schaffen, als im Niederreissen und Zerstören gefiel. Befähigt war er dazu in hohem Grade, nicht blos durch die Gabe einer guten Darstellung, die Walch und Semler im Grunde ganz fehlte, sondern auch durch ein sehr glückliches

---

1) Ich traute, sagt er selbst in seiner Lebensbeschreibung 2. S. 168, gerade den allgemeinsten Vorstellungen und Erzählungen am allerwenigsten.

2) Auch das ist charakteristisch, dass er sie als Einleitung zu Werken Baumgarten's gab, der evang. Glaubenslehre 1759., und den Unters. der theol. Streitigk. 1762.

Combinationstalent und ein geschichtliches Anschauungsvermögen, das auch ein grösseres Ganze von Erscheinungen in ihrer Einheit aufzufassen vermochte. Diesen ihn selbst vor Semler auszeichnenden Vorzug bewährte er besonders in seinen Untersuchungen über die gnostischen Systeme, in welchen er zuerst einen tiefern, in einer alterthümlichen Weltanschauung begründeten Zusammenhang sehr richtig ahnete.

Unter den drei hier geschilderten Männern wirkte unstreitig derjenige am meisten auf die folgende Zeit ein, in welchem das kritische Element sich am freiesten bewegte, Semler. An ihn schloss sich zunächst besonders Rösler an, der sich um die Belebung des Studiums der Dogmengeschichte vielfach verdient machte, hauptsächlich auch durch seinen Lehrbegriff der christlichen Kirche in den drei ersten Jahrhunderten (vom J. 1777), eine Schrift, welche durch die voranstehende kritische Abhandlung über die Regeln zur Aufsuchung der Lehrgeschichte und durch die methodische Anordnung des Stoffs lehrreiche Winke für die richtige Behandlung der Dogmengeschichte gab. Abgesehen hievon aber war noch nichts von Bedeutung geleistet, was als ein eigenthümliches Produkt des neuen Standpunkts, auf welchen man sich schon erhoben hatte, angesehen werden könnte. Lag doch selbst der Walch'schen Ketzerhistorie, so sehr sie selbst auf den Ruhm Anspruch macht, ein Werk des modernen Pragmatismus zu sein, auch wieder das veraltete Vorurtheil zu Grunde, dass es eine wahrhaft geschichtliche Bewegung nur ausserhalb des Dogma in dem Gebiete der Härese gebe. Der neu erwachte historisch-kritische Geist hatte bisher mehr nur auflösend und zersetzend gewirkt, und die Billigkeit und Unparteilichkeit, deren man sich rühmte, schlug, indem man gegen alles Orthodoxe misstrauisch und verstimmt war, oft genug in das Gegentheil um. Es war jetzt die Zeit der grössten Indifferenz gegen das kirchliche Dogma. Indem es seinen substanziellen Haltpunkt im Bewusstsein der Zeit verloren hatte, konnte man ihm nur noch eine geschichtliche Bedeutung zuschreiben. Die Dogmatik löste sich so von selbst in Dogmengeschichte auf, und es wurde daher in den dogmatischen Lehrbüchern jener Zeit sehr gewöhnlich, die Dogmengeschichte mit der Dogmatik zu verbinden. Es konnte diess für die weitere Bearbeitung der Dogmengeschichte sehr vortheilhaft zu sein scheinen, auf der andern Seite aber diente es nur dazu, dass die

Geschichte des Dogma auf's Neue von einer bestimmten dogmatischen Ansicht aus aufgefasst wurde. Auf dem theils negativen, theils rein subjectiven Standpunkte jener Zeit glaubte man jetzt in der Geschichte des Dogma nur den unnützen Scharfsinn bedauern zu können, welcher von so vielen Lehrern auf Fragen verwendet worden sei, die, an sich völlig bedeutungslos in keiner näheren Beziehung zur christlichen Religion stehen, und durch die von ihnen veranlassten Streitigkeiten der christlichen Kirche nur den grössten Schaden gebracht haben. Ueberall sah man jetzt, nachdem die Substanz des Dogma sich in sich selbst aufgelöst hatte, in der Geschichte nur die Subjectivität der Individuen, und einen Schauplatz, auf welchem alle menschlichen Interessen, Triebfedern und Leidenschaften den weitesten Spielraum hatten; je schärfer man in dieses bunte Gewirr hineinzusehen und es psychologisch zu analysiren wusste, mit desto grösserem Rechte durfte man sich rühmen, ein Meister in der Kunst des historischen Pragmatismus zu sein. Diesen Ruhm kann unter allen denjenigen, welche sich damals mit der Geschichte des Dogma beschäftigten, keiner in höherem Grade für sich ansprechen, als Planck, dessen berühmtes Werk über die Geschichte des protestantischen Lehrbegriffs bei allen Verdiensten, die es hat, das ächteste Erzeugniss dieser rein subjectiven Behandlungsweise der Geschichte ist, wie sie nur auf einem Standpunkt möglich war, auf welchem man alles objective Interesse am Dogma verloren hatte [1].

---

1) Stärker kann diese Indifferenz nicht ausgesprochen worden sein, als von Planck in der Vorrede zum vierten Bande der Geschichte des prot. Lehrb. S. VI f. Indem Planck nach der in den drei ersten Bänden enthaltenen Reformationsgeschichte jetzt erst auf den eigentlichen Gegenstand seines Werkes kommt, sagt er ohne Bedenken: „die Materie, die er jetzt darstelle, könne für seine Leser nichts Anziehendes mehr haben. Die meisten der besonderen Formen, in die sich unser theologisches System während jenes Zeitraums hineingebildet, haben nicht nur in unserer jetzigen Dogmatik das Moment völlig verloren, das man ihnen ehemals beilegte, sondern die Geschichte ihrer Bildung habe für den Geist unseres Zeitalters selbst das negative Interesse verloren, das ihr aus seiner sich allmälig ansetzenden und entwickelnden Abneigung davon eine Zeitlang zuwachsen konnte. Eine ganz neue Dogmatik habe sich gebildet. Man sei fast allgemein nicht nur von jenen Formen, sondern selbst von mehreren Grundideen der älteren weggekommen. Man fürchte auch nicht mehr, dass der Geist unserer Theologie jemals von selbst wieder dahin zurück-

Die Geschichte des Dogma ist nur dazu da, um sich von dem sich ganz indifferent zu ihm verhaltenden Subject in die subjectiven Momente auflösen zu lassen, aus welchen es entstanden sein soll. In der Ansicht, welche PLANCK an einem besonders Epoche machenden Theile der Geschichte des Dogma, an der Entstehungsgeschichte des protestantischen Lehrbegriffs, mit der grössten Anschaulichkeit durchgeführt hat, zeigt sich nur die Stellung, welche überhaupt das Zeitbewusstsein zur Geschichte des Dogma hatte. Dieselbe Ansicht im Ganzen lag auch in der Periode des KANT'schen Rationalismus den Dogmengeschichte und Dogmatik verbindenden Lehrbüchern zu Grund. Der Rationalismus hat an sich, der Natur der Sache nach, keinen historischen Sinn. Je inhaltsleerer seine Dogmatik ist, desto mehr hält er sich an die Geschichte, um an ihr einen Gegenstand seiner Kritik zu haben. Eben diess aber ist das Einseitige und Subjective dieses dogmengeschichtlichen Standpunkts, dass die Geschichte des Dogma nur zur Kritik dienen soll. Die Dogmengeschichte kann daher in einer solchen Verbindung mit der Dogmatik nie zu ihrem Rechte kommen. Den glänzendsten Beleg dafür gibt die STRAUSS'sche Dogmatik. Obgleich sie in einem ganz andern Sinne, als diess bei den gewöhnlichen Lehrbüchern der Fall ist, auf der Durchführung der Ansicht beruht, dass die Geschichte des Dogma auch seine Kritik ist, so ist doch auch aus ihr sehr klar zu sehen, dass die Geschichte, nur vom dogmatischen Standpunkte aus betrachtet, immer zu kurz kommt. Nicht die Geschichte als solche ist die Hauptsache, sondern die Kritik, und indem die Kritik sich nicht an das Positive, sondern an das Negative hält, das Dogma nur dazu sich aufbauen lässt, um seinen Bau wieder in sich zerfallen zu sehen, und zu zeigen, dass nichts an ihm sei, was bestehen kann, scheint es in letzter Beziehung überhaupt nur dazu da zu sein, um sich kritisiren und kritisch negiren zu lassen. Der Rationalismus kann sich zur Geschichte des Dogma nur negativ verhalten. Indess verdankt doch die Literatur der Dogmengeschichte der Periode des Rationalismus ein Werk, das eine sehr rühmliche Stelle in ihr einnimmt, MÜNSCHER's Handbuch der christlichen Dogmengeschichte (1797), in welchem der Versuch gemacht worden ist, von dem Standpunkte der Ansicht aus, die seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts über die Geschichte

kehren oder zurückgezwungen werden könnte, und betrachte sie desswegen als ganz gleichgiltige Antiquität."

des Dogma sich gebildet hat, dieselbe in ihrem ganzen Umfang zu behandeln. Das Werk hat nicht geringe formelle Vorzüge, aber es trägt auch schon in der Geschichte der sechs ersten Jahrhunderte, über welche es nicht hinausgekommen ist, alle Mängel der Periode an sich, deren Resultat es ist. Der Hauptfehler des Werks ist der Mangel an allem objectiven Interesse. Da das Dogma weder für den Glauben, noch für das Denken ein besonderes Interesse hat, so kann das Interesse, das der Geschichtsschreiber für dasselbe hat, nur ein abstract theoretisches, im besten Falle ein psychologisches oder pathologisches sein. Bei aller Billigkeit des Urtheils überwiegt immer wieder die Ansicht, die Geschichte des Dogma sei grösstentheils nichts Anderes, als eine Geschichte der Verirrungen des menschlichen Geistes und ein Gewebe der selbstsüchtigsten Bestrebungen. Der Begriff, welchen Münscher von dem bewegenden Princip der Dogmengeschichte hat, ist in der Hauptsache nicht verschieden von dem Walch'schen, und die von ihm unterschiedenen Momente der Veränderung des Dogma fallen mehr oder weniger mit den Kategorien zusammen, unter welche Walch die möglichen Ursachen derselben gebracht hat [1]). Die Aeusserlichkeit der rationalistischen Ansicht, welche, statt in die Sache selbst einzugehen, und sie sich aus sich selbst entwickeln zu lassen, mit einer oberflächlich raisonnirenden Erörterung nur um sie herumgeht, legt sich in dem Münscher'schen Werke in ihrer ganzen Breite dar. Was ihm, auch von Solchen, die im Ganzen auf demselben Standpunkte stehen, öfters zum Vorwurf gemacht worden ist, dass es zu wenig das Ganze, sowohl der Zeiten als der Lehren einzelner Männer, im Auge habe, und man daher nur einseitige Urtheile aus ihm abnehmen könne, ist eben der Mangel an einer objectiven Auffassung und Darstellung [2]).

1) Man vgl., was Münscher, Handbuch der Dogmengeschichte I. S. 14 f., über die vier allgemeinen Ursachen der Veränderungen der Dogmen sagt, mit den zehen Ursachen, welche Walch in seinen Gedanken u. s. w. S. 29 f. aufführt.

2) In welcher Weise Münscher sein Handbuch, das in 4 Bänden nur die beiden ersten Perioden bis zum Ende des sechsten Jahrh. begreift, fortgeführt haben würde, ist im Allgemeinen aus dem kurz gefassten Lehrbuch zu sehen, das zuerst im J. 1812 erschien und in der dritten von D. v. Cölln besorgten Auflage vom J. 1832 in der ersten Hälfte und der ersten Atheilung der zweiten mit Belegen aus den Quellenschriften u. s. w. versehen wurde.

3. Die wissenschaftlich-methodische Periode.

Sie schliesst sich an die vorangehende nicht so an, wie wenn hiemit behauptet werden sollte, in den auf das Münscher'sche Werk folgenden Bearbeitungen sei sogleich ein sehr bedeutender Fortschritt geschehen, um dem wissenschaftlichen Begriffe der Dogmengeschichte näher zu kommen, sondern nur sofern das Bestreben, in denselben tiefer einzudringen, seitdem schon in den immer häufiger gemachten Versuchen, das Ganze der Dogmengeschichte zu umfassen, allgemeiner und sichtbarer hervortritt. Da wir nun die Hauptmomente der Fortbildung unserer Wissenschaft in's Auge fassen können, so scheiden wir hier alle Bearbeitungen derselben aus, welche über den Standpunkt der vorigen Periode entweder gar nicht oder nur sehr wenig hinausgehen, wie namentlich das Lehrbuch von Augusti (1805), das Handbuch von Bertholdt (1822), die Geschichte der Dogmen von Ruperti (1831), die Geschichte der christlichen Dogmen in pragmatischer Entwickelung von Lenz (1834), das Lehrbuch von F. K. Meier (1840), und einige andere Werke derselben Kategorie. Es kommen so hauptsächlich die dogmenhistorischen Werke von Engelhardt, Baumgarten-Crusius, Hagenbach, Neander in Betracht.

Die Dogmengeschichte von Engelhardt (zwei Theile 1839), mag hier blos als eine protestantische Bearbeitung der Geschichte des Dogma erwähnt werden, welche die grösste Verwandtschaft mit der katholischen des Petavius hat. Engelhardt definirt zwar die Dogmengeschichte als die Reihe der Versuche, die einzelnen Dogmen durch's Denken zu begreifen, aber die Dogmengeschichte als einen Denkprocess aufzufassen, wird auch nicht der entfernteste Versuch gemacht, und man begreift nicht einmal, welche Aufgabe und welches Resultat ein solcher Denkprocess haben soll, wenn die religiöse Wahrheit in dem wörtlichen Inhalte der h. Schrift schon so vollständig enthalten ist, als Engelhardt voraussetzt. Das Dogma ist demnach in dem Inhalt der Schrift auf ähnliche Weise etwas schon von Anfang an Fertiges, wie diess im Begriffe der Tradition liegt, und wo die Bewegung der Geschichte ist, sollte eigentlich nur Ruhe und Stabilität sein. Ebenso charakteristisch ist, dass die Dogmengeschichte mit dem J. 1580 abgeschlossen wird, wie wenn das protestantische Dogma das Ziel seiner Entwickelung in der Concordienformel auf die gleiche Weise erreicht hätte, wie das katholische,

nach der Ansicht des Petavius, schon in der Lehre der Väter und der ältesten Synoden enthalten sein soll. Wie beschränkt ist ein Begriff der Dogmengeschichte, welcher sich zu der ganzen, in die Zeit nach der F. C. fallenden Entwickelung des Dogma nur negativ verhalten kann! Hiemit stimmt ganz zusammen, dass auch die unlebendige, monotone, mit ängstlicher Treue und Genauigkeit aus den Quellen referirende Darstellung den freiern Geist der protestantischen Geschichtschreibung vermissen lässt. Hier wäre demnach voraus darauf zu verzichten, die Bewegung, in welcher das Wesen des Dogma besteht, begriffen zu sehen.

Dagegen ringt Baumgarten-Crusius in seinen beiden dogmenhistorischen Werken [1]) um so mehr nach der Lösung dieser Aufgabe, da seine Eintheilung der Dogmengeschichte in eine allgemeine und eine besondere ganz darauf angelegt ist, in dem Allgemeinen den Begriff und das bewegende Princip der Dogmengeschichte in seinem ganzen Umfang aufzufassen. In dem Stoff der Dogmengeschichte mache sich etwas Allgemeines und Besonderes wahrnehmbar, beides als Gegenstand der Darstellung, und beides sei auseinander zu halten, um vollständig und zusammenhängend dargestellt zu werden. Das Allgemeine sei Geist, Gedanke, inneres Leben der einzelnen Perioden, das Specielle seien die Begriffe und Formen. Jenes müsse in den Beziehungen aufgefasst werden: nach Aussen, nach Innen, positiv und negativ, dieses nach Entwickelung, Veränderung, Kämpfen. So sei in dem ersten oder allgemeinen Theile durch die einzelnen Perioden hin von den Einflüssen auf Geist und Gedanken der Kirche, von Geist und Gedanken selbst, von der dogmatischen Richtung und von den dogmatischen Kämpfen in der Kirche zu sprechen; der zweite specielle Theil sei sodann mit steter Beziehung auf den ersten für die Geschichte der einzelnen Dogmen zu verwenden [2]). Unstreitig ist die Unterscheidung des Allgemeinen und Besondern für die Dogmengeschichte sehr wichtig, ihr ganzer Begriff hängt daran, nur um so mehr kommt aber darauf an, das Allgemeine als ein wirklich Allgemeines, d. h. als das in dem Besondern sich selbst realisirende Allgemeine, oder als den sich selbst bewegenden Be-

---

1) Lehrb. der chr. Dogmengeschichte. 1832. Compendium der chr. Dogmengeschichte. 1840. Zweiter Theil herausgegeben von D. K. Hase. 1856.

2) Comp. S. 17.; vgl. Lehrb. S. 23.

griff aufzufassen. In diesem Sinne wird aber das Allgemeine von Baumgarten-Crusius nicht genommen, sondern was hier das Allgemeine und das Besondere genannt wird, verhält sich ganz äusserlich zu einander, und man sieht nicht einmal, warum das Eine mit diesem, das Andere mit jenem Namen bezeichnet wird. Soll das Allgemeine in den Einflüssen auf Geist und Gedanken der Kirche bestehen, so sollte man meinen, vor Allem müsse man wissen, was denn dasjenige ist, wovon Einflüsse auf Geist und Gedanken der Kirche ausgehen, und statt dass Geist und Gedanken der Kirche Einflüsse erleiden, sollte Geist und Gedanke der Kirche selbst, der denkende Geist, das höchste bestimmende Princip sein, wobei man sich sodann freilich auch darüber näher erklären müsste, was man unter Geist und Gedanken der Kirche versteht. Wird aber Geist und Gedanke der Kirche von vorn herein nicht an das Bestimmende, sondern als das Bestimmte, von äusseren Einflüssen Abhängige genommen, worin anders können diese Einflüsse bestehen, als in den äusseren Verhältnissen, unter welchen sich das Dogma entwickelt, und die Folge hievon kann nur diese sein, dass man statt des Allgemeinen, des Begriffs der Sache, den man vor Allem haben sollte, nur Specielles erhält, das mit dem Allgemeinen gar nichts zu thun hat. So verhält es sich in der That mit der Dogmengeschichte von Baumgarten-Crusius. Welche willkürliche, unnatürliche Umstellung des Allgemeinen und Besondern stellt sich hier schon dem ersten Blicke dar, wenn in dem allgemeinen Theile die Masse des Speciellen so überwiegt, dass der specielle Theil hierin sogar gegen den sogenannten allgemeinen zurücksteht? Und wenn Begriffe und Formen, wie Baumgarten-Crusius ausdrücklich sagt, der Inhalt des Speciellen sein sollen, sind denn nicht eben Begriffe und Formen das Allgemeine? Soll der specielle Theil blos desswegen so genannt werden, weil er die verschiedenen Meinungen neben einander aufstellt, die die einzelnen Dogmen betreffen, während der allgemeine Theil die Zeiten und Männer aufführt, durch welche die Veränderungen der Dogmen erfolgt sind, so kann man den Gesichtspunkt ebenso gut umkehren und sagen, das Allgemeine seien die über die einzelnen Dogmen aufgestellten Meinungen, was sich aber auf Zeiten und Männer bezieht, sei das Specielle. Unläugbar hat doch, wenn einmal so unterschieden werden soll, die Frage, was gelehrt worden ist, grössere und allgemeinere Wichtigkeit, als die Frage,

wann und von wem die einzelnen Lehrbestimmungen gegeben worden sind. Und wie unnatürlich wird hier überdiess getrennt, was wesentlich zusammengehört! Es ist doch nichts natürlicher, als dass man bei der Angabe und Entwickelung dogmatischer Bestimmungen sogleich auch erfährt, wann und von wem sie gegeben worden sind, und ebenso, wenn von Zeiten und Männern die Rede ist, durch welche die Veränderungen der Dogmen erfolgt sind, worin diese bestanden. Das ganze Verhältniss des Allgemeinen und Besondern, wie es hier bestimmt ist, ist nichts Anderes, als eine rein äusserliche Zusammenstellung der beiden Methoden, die man sonst in der Behandlung der Dogmengeschichte unterscheidet, der chronologischen und der systematischen, indem man, wie die Ausführung deutlich zeigt, statt einer und derselben Dogmengeschichte dieselbe Dogmengeschichte in einer doppelten Gestalt vor sich hat, das einemal nach der einen, das anderemal nach der andern Methode, ohne dass man die Nothwendigkeit und Zweckmässigkeit dieser doppelten Darstellung einsehen kann. Der grösste Nachtheil aber, welchen dieses unmotivirte Verfahren den beiden dogmenhistorischen Werken, von welchen hier die Rede ist, gebracht hat, ist, dass man nun eben jenes Allgemeine, das man vor Allem haben sollte, gar nicht hat, indem an die Stelle desselben sogleich nur Besonderes und Einzelnes getreten ist. Die Dogmengeschichte von Baumgarten-Crusius lässt so gut als irgend eine andere die Geschichte des Dogma als ein blosses Aggregat von Meinungen erscheinen, bei welchen man sich nie recht erklären kann, warum das Dogma im Geist und Gedanken der Kirche gerade so sich gestaltet hat. Nicht im Wesen des Dogma selbst wird der innere Grund der der Reihe nach sich entwickelnden Bestimmungen desselben nachgewiesen, sondern das Dogma wird zwar unter den stets wechselnden äusseren Verhältnissen der Kirche immer wieder ein anderes und ist somit in einer fortgehenden Bewegung begriffen, aber man weiss nicht, was das bewegende Princip derselben ist. Ist es auch nicht blos der äussere chronologische Faden, an welchem die Darstellung fortläuft, treten die verschiedenen Bestimmungen, welche den Inhalt der Geschichte ausmachen, auch innerlich einander näher, so stellt sich dieser Zusammenhang wenigstens nicht als der objective Entwickelungsgang der Sache selbst dar, sondern es ist nur die Abstraction des Geschichtsschreibers, welcher aus der Masse des vor ihm liegenden geschichtlichen Stoffs

bald dieses, bald jenes hervorhebt, um es unter den verschiedenen Gesichtspunkten zusammenzustellen, die sich ihm ergeben, je nachdem er den Gegenstand seiner Darstellung von dieser oder jener Seite betrachtet. Die Geschichte des Dogma wird unter dieser Behandlung zu einem höchst ermüdenden Formalismus abstracter Bestimmungen, welche, weil sie überhaupt an sich möglich sind, so sich auch geschichtlich da oder dort verwirklicht haben; die innere Nothwendigkeit ihrer geschichtlichen Existenz aber, und ihr immanentes Verhältniss zu einander, oder der geistige Process des in ihnen als seinen Momenten sich selbst bestimmenden Begriffs schliesst sich hier nicht auf, und das nur in diesem Processe bestehende concrete Leben der Geschichte wird so mit Einem Worte zu einer todten Abstraction [1]). Das Interesse am Dogma ist nicht das reine Interesse der Sache selbst, sondern das des gelehrten Forschers, welcher das Dogma zum Objecte seiner über dasselbe reflektirenden allgemeinen Betrachtungen macht und an ihm den reichen Schatz seiner aus den Quellen gesammelten Notizen niederlegt.

Ungleich klarer und durchsichtiger, abgeglätteter und abgerundeter, und für den praktischen Gebrauch besser geeignet ist die Hagenbach'sche Bearbeitung der Dogmengeschichte [2]); auch ist das Verhältniss des Allgemeinen und Besondern richtiger bestimmt; aber über die Vorstellung eines Aggregats von Lehren und Meinungen kommen wir auch hier nicht hinweg. Sie will zwar in ihrer theologischen Betrachtungsweise, die sie von der rein statutarischen, biblisch abschliessenden, pragmatisch-kritischen und einseitig speculativen unterscheidet, weder die äusseren Umstände, unter denen das Dogma sich entwickelt habe, wenn man nur ihren Einfluss nicht zu hoch anschlage, unberücksichtigt lassen, noch auch einen dynamischen Process verkennen, wenn er nur nicht ein rein dialectischer sei, entzieht sich aber jeder genauern wissenschaftlichen Bestimmung durch die Erinnerung, dass, weil die religiöse Wahrheit nur annä-

1) Es ist diess der auch von Hase, in der Vorrede zum Comp. S. IV., an dem ältern Werke gerügte Mangel an Popularität, welcher in dem neuern Werke ebenso wenig überwunden ist.

2) Lehrbuch der Dogmengeschichte. Zwei Theile. 1840. 1841. Vierte verbesserte Auflage. 1857.

hend in speculativer Form sich ausdrücken lasse, die Dogmengeschichte überall auch den Herzschlag des religiösen Lebens herauszufühlen und nach ihm den ganzen Organismus zu begreifen habe. Soll aber diess für die Behandlung der Dogmengeschichte im Ganzen massgebend und bestimmend sein, so müsste auch gezeigt werden können, wie von diesem Gesichtspunkt aus der Entwicklungsgang des Dogma in dem inneren Zusammenhang seiner Erscheinungen durch alle Perioden hindurch sich organisch gestaltet. Da es aber auch hier an einem Allgemeinen fehlt, aus welchem das Besondere mit der inneren Nothwendigkeit seiner Bestimmungen hervorgeht, so leidet auch die HAGENBACH'sche Dogmengeschichte, wie die BAUMGARTEN-CRUSIUS'sche, theils an einem abstrakten Formalismus, theils an einem zu stoffartigen Charakter, da auf so vielen Punkten und am meisten da, wo der Uebergang von der einen Periode auf die andere aus dem Begriff des Dogma selbst motivirt sein sollte, und wo man klar und bestimmt wissen möchte, was das eigentliche Moment der Entwicklung ist, das Dogmengeschichtliche zu wenig von dem Kirchengeschichtlichen geschieden und überhaupt so Vieles in die Darstellung aufgenommen ist, was nur den Werth literarischer Notizen hat.

Werke, wie die genannten, sind für die dogmengeschichtlichen Studien sehr förderlich geworden. Die Dogmengeschichte ist durch sie in ihrem ganzen Umfange nach verschiedenen Richtungen neu durchforscht, materiell sehr bereichert, formell weiter durchgebildet, und überhaupt dem allgemeinen Bewusstsein der Zeit zugänglicher und bekannter gemacht worden. Dass sie aber durch sie auch als Wissenschaft einen wesentlichen Fortschritt zur weitern Ausbildung ihres Begriffs gethan habe, lässt sich kaum behaupten. Einen bessern Anspruch haben wenigstens die NEANDER'schen Bearbeitungen der Dogmengeschichte, neben ihren sonstigen Vorzügen, auch in dieser Hinsicht zu machen [1]. Ueber die Auffassung der

1) In NEANDER's Geschichte der christlichen Religion und Kirche macht die Geschichte der Auffassung und Entwicklung des Christenthums als Lehre einen sehr bedeutenden Bestandtheil des Ganzen aus, und es ist dieser Theil des Werkes hauptsächlich, welchen NEANDER in der zweiten Auflage seit dem Jahr 1843 sehr erweitert und bereichert hat. Dazu kommt jetzt noch: Dr. A. NEANDER's chr. Dogmengeschichte, herausgegeben von Dr. J. L. JACOBI. Zwei Theile. 1857., die aber so wenig als die von GIESELER nachgelassene das Ganze

Dogmengeschichte, als eines Aggregats von Vorstellungen und Meinungen, welche, so scharfsinnig sie auch combinirt und nach verschiedenen Gesichtspunkten betrachtet und beleuchtet werden mögen, doch immer nur einen sehr unlebendigen Begriff des Ganzen geben, hat sich Neander vor Allem dadurch erhoben, dass es ihm hauptsächlich darum zu thun ist, das geschichtliche Leben in seinen individuellen Mittelpunkten aufzufassen. Dass jedes Individuum das eigene Recht seines Fürsichseins hat, dass, je bedeutender eine Individualität über andere hervorragt, um so mehr die ganze geschichtliche Darstellung auf sie sich beziehen muss; dass überhaupt auf diese Weise das ganze Leben der Geschichte seinem substanziellen Inhalt nach von den Individuen, in welchen es sich concentrirt, getragen und gehalten wird: diess ist die Grundansicht, von welcher Neander auch in der Dogmengeschichte ausgeht, und wie sehr er diesen Gesichtspunkt von Anfang an hervorgehoben und festgehalten hat, ist besonders auch aus der durch ihn und auf seine Anregung mit so grosser Vorliebe cultivirten dogmenhistorischen Monographie zu sehen. Man hat somit in der Dogmengeschichte wenigstens nicht blos Lehren und Meinungen, welche nur zufällig an den Individuen zu hängen scheinen (wie diess besonders nach Baumgarten-Crusius der Fall ist, wenn die Lehren besonders und die Urheber derselben gleichfalls besonders, beide in ganz verschiedenen Theilen der Dogmengeschichte, behandelt werden sollen), sondern man hat vor Allem Individuen, in deren concretes Dasein man sich vertiefen kann. Es ist die Freiheit und Eigenthümlichkeit des individuellen Lebens, die hier zu ihrem vollen Rechte kommt, und die Dogmengeschichte stellt sich als den unendlich weiten und inhaltsreichen Schauplatz desselben dar; aber man hat so nur Individuelles, und eine aus blossen Individuen bestehende Geschichte würde, so lange sie nicht selbst wieder als Einheit zusammengefasst werden könnte, wenn auch ein Aggregat von Monaden, doch auch so nur ein Aggregat sein. Neander ist keineswegs blos bei dem Individuellen stehen geblieben; die Individuen, welche ihm vorzugsweise als Träger der Geschichte gelten, werden von ihm unter allgemeinere Gesichtspunkte gestellt, indem er in ihrer Individualität diese

---

umfasst. Die letztere bleibt vor der Reformationsperiode stehen, die Neander'sche geht wenigstens nicht tiefer in sie ein.

oder jene Geistesrichtung ganz besonders ausgeprägt sieht. In diesem Sinne ist bei Neander immer wieder von Geistesrichtungen die Rede, und die verschiedenen Prädikate, mit welchem sie in ihrem Unterschiede von einander bezeichnet werden können, die Gegensätze einer idealistischen und realistischen, einer rationalistischen und supranaturalistischen, einer begrifflichen und mystischen, einer dialektischen und contemplativen Richtung, und die verschiedenen Combinationen dieser Richtungen, wie die rationalistisch-idealistische Willkür, die supranaturalistisch-mystische Ueberschwänglichkeit u. s. w. sind die stehenden Kategorien der Neander'schen Geschichtschreibung. Wir haben demnach in den verschiedenen Geistesrichtungen, welche sich auf diese Weise unterscheiden lassen, wenigstens ein relativ Allgemeines, und es käme nur darauf an, von den particulären Richtungen, in welche sich die Individuen theilen, zu dem allgemeinsten Gegensatze, welcher sie in sich begreift, und von diesem selbst wieder zu der Einheit, die er zu seiner Voraussetzung hat, aufzusteigen. Geht man auf diesem Wege der Neander-schen Geschichtsbetrachtung weiter nach, so kann man nur bei dem Resultat stehen bleiben, es gehöre zu der Eigenthümlichkeit der menschlichen Natur, in einer Verschiedenheit von Richtungen, deren allgemeinster Gegensatz der des Realismus und Idealismus ist, sich zu offenbaren. Der höchste und allgemeinste Begriff, welcher dieser Geschichtsanschauung zu Grunde liegt, wäre daher der der menschlichen Natur. Da aber die menschliche Natur nur in den menschlichen Individuen existirt, somit der Begriff der menschlichen Natur selbst eine blosse Abstraction ist, so hat man in ihm auch kein Allgemeines, aus welchem, als dem bewegenden Princip der Geschichte, die geschichtliche Bewegung begriffen werden könnte. Wenn auch die geschichtlichen Individuen in ihrem Verhältniss zu einander unter den höhern Gesichtspunkt einer mehr oder minder allgemeinen Geistesrichtung gestellt werden, so ist doch jede Richtung dieser Art nur eine aus einer bestimmten Reihe von Individuen abstrahirte relative Einheit, und es löst sich daher der Begriff der menschlichen Natur selbst, sofern sie nur als der Inbegriff und die Einheit aller dieser möglichen Richtungen gedacht werden kann, immer wieder in die Individuen auf, von welchen jene Richtungen abstrahirt sind. Man kommt daher überhaupt auf diesem Wege nicht über die am Einzelnen hängende, empirische Betrachtungsweise hinweg, wenn

auch dieselbe, sofern sie es mit Erscheinungen des geistigen Lebens zu thun hat, näher als psychologische zu bezeichnen ist; es gibt in der Geschichte nur Einzelnes, kein Allgemeines, das als Princip des Besondern und Einzelnen sich aus sich selbst entwickelt und durch sich selbst fortbewegt, ebendesswegen auch keinen geschichtlich sich entwickelnden und in dem inneren Zusammenhang seiner Momente fortschreitenden Process, sondern nur einen immer wechselnden Kreis auf einander folgender Erscheinungen, in welchen dieselben Geistesrichtungen mit denselben Gegensätzen wiederkehren, in welcher Beziehung auch diess zum Charakteristischen der Neander-schen Geschichtsschreibung gehört, dass sie sehr gern von dem Spätern auf das Frühere zurückweist, und in neu entstandenen Gegensätzen ältere, zuvor schon vorhandene sich abspiegeln lässt [1].

---

1) Man vergl., was ich zur Charakteristik der Neander'schen Methode in der Gesch. der Lehre von der Dreieinigk. Th. 1. S. 120 f., und in den Epochen der kirchlichen Geschichtschreibung S. 202 f. weiter ausgeführt habe. Auch in der chr. Dogmengeschichte S. 11 f. dringt Neander sehr darauf, in der Entwicklung des Dogma den Bildungsprocess, den das menschliche Denken unter dem Einfluss des Christenthums erfahren habe, eine höhere Nothwendigkeit, eine innere Einheit in dem Gange der Geschichte anzuerkennen und den Grundsatz festzuhalten, dass nichts von aussen her dem Entwicklungsprocess der Kirche habe aufgenöthigt werden können, nur soll die Auffassung keine einseitig speculative sein, die willkürlich aus einem Begriff das ableiten wolle, was nur aus der Anschauung der Thatsachen erkannt werden könne, und im Voraus die verschiedenen Momente feststelle, welche der Begriff in seiner Entwicklung durchlaufen müsse. Alles diess ist sehr wahr und richtig, wenn aber der Denkprocess im Bildungsgang des Dogma keine blosse Phrase sein soll und man nicht immer wieder dabei stehen bleiben will, alle Veränderungen des Dogma nur aus den verschiedenen Eigenthümlichkeiten der Zeiten, Völker und Einzelnen zu erklären, so sage man doch, worin jener Process bestehen soll, wenn nicht aus der Natur des denkenden Geistes nachgewiesen werden kann, warum sich das Dogma, freilich nicht in allem Einzelnen und Individuellen, das immer nur etwas Zufälliges ist, aber in den grossen Momenten seines Entwicklungsganges gerade so und nicht anders gestaltet hat, als es in den Hauptperioden seiner Geschichte thatsächlich vor uns liegt? — Noch sind kurz zwei Versuche zu erwähnen, die zwar speciell für den Zweck gemacht wurden, den Entwicklungsgang des Dogma aus dem Begriffe desselben genauer zu bestimmen, aber doch nur eine untergeordnete Bedeutung haben. Rosenkranz hat in der Encyklopädie der theol. Wissenschaft 1831. S. 249 f. die Principien, die in einer jeden Periode des kirchlichen Lebens die Entwicklung der Dogmengeschichte überwiegend durchdrangen, als das analytische, syntheti-

Die Dogmengeschichte hat demnach, wie sich aus der hiemit gegebenen Uebersicht über ihre Bildungsgeschichte ergibt, eine im-

---

sche und systematische Erkennen bezeichnet. In der griechischen Kirche, als der des substanziellen Gefühls, sei das dogmatische Erkennen analytisch, d. h. es zerlege den bestehenden Glauben, der an sich Wissen und Denken sei, in seine verschiedenen Seiten und spreche diese Unterschiede als allgemeine Sätze aus; in der römischen Kirche gehe das analytische Erkennen in das synthetische über, das den logischen Beweis für die dogmatischen Lehrsätze zu führen suche, und in der protestantischen werde das synthetische zum systematischen, dessen Seele der sich selbst bewegende Begriff sei. Diese Bestimmungen halten sich sehr im Allgemeinen, doch ist in ihnen das Richtige wenigstens treffend angedeutet und das Bestreben anzuerkennen, auf diesem Wege über die Aeusserlichkeit einer Ansicht hinwegzukommen, die in der Dogmengeschichte ein blosses Aggregat zufälliger Meinungen sehen wolle und von dem Zuge des Geistes, sein Inneres zu erkennen, keine Ahnung, und von dem geheimen Bündniss, worin alle Thaten des Geistes unter einander stehen, keine Vorstellung habe. Mit derselben Tendenz hat KLIEFOTH in dem ausführlichen Werke: Einleitung in die Dogmengeschichte 1839 sich zur Aufgabe gemacht, den rohen Empirismus, der hinter der äussern Erscheinung nie den Geist entdecken könne, auf dem Gebiete der Dogmengeschichte zu bestreiten, nur ist diess noch weniger mit einem der ernsten Absicht gleich entsprechenden Erfolg geschehen. KLIEFOTH unterscheidet drei Dogmencyklen: der Dogmencyklus der ersten Periode, oder der griechischen Kirche, sei die Theologie, der der römischen die Anthropologie, der der protestantischen die Soteriologie. Es ist aber das Verhältniss der Perioden zu einander nicht sowohl quantitativ als qualitativ aufzufassen, was hinzukommt, hat seinen Grund nur eben darin, dass die Stellung des Bewusstseins zum Dogma eine andere wird. In dem genetischen Gang des Dogma werden verschiedene Stadien unterschieden, deren Abfolge den allgemeinen Gang jeder Periode bilde. Unter bestimmten geschichtlichen Zuständen entwickle sich ein eigenthümliches christliches Leben, dieses Leben trete in die Reflexion und die Widersprüche und Ungereimtheiten der Reflexion suchen dogmatische Fassung. So bilde sich aus den einzelnen Artikeln das Symbol einer Periode, das von seiner synthetischen Einheit weiter fortstrebe zur systematischen und organischen. Diese Vollendung des Dogma aber sei dann zugleich seine Auflösung. Indem das Dogma von dem Augenblick an, da es sich symbolisch klar geworden, sich im Leben durchgängig zu realisiren strebe, werde der Geist mit ihm fertig, das Leben, die Gemüther lösen sich dann allmälig von dem Fertigen ab und eilen unmerklich Neuem zu, das Dogma aber könne diesen neuen Inhalt nicht mehr sich aneignen u. s. w. S. 115 f. Der Geist wird also mit dem Dogma fertig, aber was ist denn der Geist und wie kommt er zu diesem Process des Fertigwerdens? Man hat hier zwar eine Bewegung, aber kein Princip der Bewegung. In jeder Periode wiederholt sich dieselbe Folge der Stadien und jede endet zuletzt mit einem alle einzelnenen Richtungen in sich auflösenden Synkretismus und einem allgemeinen Zusammensinken.

mer noch unvollkommen gelöste Aufgabe vor sich. Sie kann, wenn die Methode ihrer Behandlung die rein wissenschaftliche sein soll, nur dadurch ihrer endlichen Lösung näher gebracht werden, dass man von der Aeusserlichkeit und Zufälligkeit der Erscheinungen zu dem Begriffe der Sache selbst, von der empirischen Betrachtungsweise zu der speculativen, die Sache, wie sie an sich ist, in's Auge fassenden, oder von den particulären Geistesrichtungen, wie sie nur Gegenstand der psychologischen Reflexion sind, zum Wesen des Geistes selbst fortzugehen sich bestrebt. Sehen wir auf den Gang zurück, welchen die Dogmengeschichte seit der Reformation genommen hat, so können wir mit Recht sagen, die beiden Richtungen, in welche sie sich als katholische und protestantische getheilt hat, haben sich noch nicht vollkommen zur organischen Einheit durchdrungen und zusammengeschlossen. Auch die katholische Ansicht von der Geschichte des Dogma hat ihre im Wesen der Sache selbst gegründete Wahrheit. Es muss ein Allgemeines geben, dessen mit sich identische Einheit das substanzielle Princip aller Gestaltungen des Dogma ist. Darum muss nun auch Alles, was sich aus dem Dogma entwickelt haben soll, als eine der Einheit des Dogma immanente Bewegung begriffen werden können. Auf der andern Seite aber ist es eine nicht minder im Wesen der Sache begründete Forderung, dass es in der Einheit des Dogma auch zu einem Unterschiede kommt, welcher weit genug ist, um nicht nur der Individualität der Subjecte freien Raum zu gewähren, sondern auch jedes Moment des sich selbst bewegenden Begriffs zu seinem Recht und zur Realität seines Daseins kommen zu lassen. Hierin liegt der Grund der Einseitigkeit und Beschränktheit, welche die katholische Ansicht von der Geschichte, der protestantischen gegenüber, an sich hat, dass sie so Vielem, das auch aus dem substanziellen Grunde des Dogma hevorgegangen ist, die Freiheit seiner Bewegung nicht gestattet, und ihm die Berechtigung seiner Existenz abspricht, oder es für häretisch erklärt. Die Grenze ihres geschichtlichen Begreifens ist da, wo sie die Möglichkeit nicht mehr vor sich sieht, das, was sich von der Einheit der katholischen Kirche losgetrennt hat, auf welchem Wege es auch sei, in sie wieder zurückdrängen. Gibt es daher Erscheinungen, welche trotz des Widerspruchs der katholischen Kirche die Realität ihrer Existenz behaupten, so kann sich der katholische Geschichtschreiber im besten Fall nur schweigend und igno-

rirend verhalten, er hat mit der Epoche der Reformation einen Punkt erreicht, wo ihm in dem Gegensatz des Protestantismus eine jedes weitere geschichtliche Verständniss hemmende Schranke gesetzt ist, die es ihm unmöglich macht, dem Gang der Geschichte noch weiter nachzugehen [1]). Wie die katholische Geschichtsanschauung in Ge-

1) Hierin liegt der Grund, warum die katholischen Dogmenhistoriker sich auch schon einer Periodisirung der Dogmengeschichte enthalten, sie beschreiben ihr Gebiet nur nach der dogmatischen Folge der einzelnen Lehren, wie schon PETAU, so neuestens auch KLEE in dem Lehrbuch der Dogmengeschichte in 2 Bdn. 1837—38, das überhaupt in Vergleichung mit dem Werke PETAU's einen sehr anschaulichen Begriff von der stets sich gleich bleibenden katholischen Behandlung der Dogmengeschichte geben kann. Bei Manchen, sagt KLEE 1. S. 7, habe die Dogmengeschichte einen üblen Klang, als werde damit die Ursprünglichkeit und Stabilität der christlichen Doctrin verläugnet, allein die Nothwendigkeit der Dogmengeschichte sei so klar, wie ihre Möglichkeit, die Wissenschaft könne es sich nicht erlassen, der Entwicklung der Dogmen nachzugehen, die Dogmen mit ihrer Geschichte zu erfassen, so nur sei das wissenschaftliche Bewusstsein von den Dogmen ein wahrhaftiges, mit seinem Object übereinstimmendes. Diess lautet so wissenschaftlich, als es der Protestant wünschen kann, aber man sehe nun auch, wie der katholische Dogmenhistoriker, um seinem wissenschaftlichen Bewusstsein zu genügen, der Entwicklung des Dogma nachgeht. Der Entwicklung des Dogma nachgehen heisst alle das Dogma betreffenden Erscheinungen in ihrem Verhältniss zu einander so auffassen, dass man das Zufällige, Veränderliche, Vergängliche an dem Dogma von seinem wahren substanziellen Wesen unterscheidet, und es ebendadurch seinem Wesen nach begreift. Auf diese Weise geht man der Entwicklung des Dogma in der ganzen Periode vor der Reformation nach, wenn man sieht, wie gegen das als kirchliche Lehre geltende Dogma nichts Anderes aufkommen kann, wie alles, was davon abweicht, und sich in Gegensatz zu ihm setzen will, der überwiegenden, alles bewältigenden Einheit des Dogma unterliegen muss, so dass Alles dieser Art, wie es entstanden ist, auch wieder in sich zerfällt. Kann aber auch der Protestantismus unter derselben Anschauung der alle Häresen in sich zurücknehmenden Einheit des Dogma begriffen werden? Hier ist die Klippe, an welcher diese ganze Geschichtsbetrachtung scheitert. Auf der einen Seite ist der Protestantismus eine zu bedeutende Erscheinung, als dass nicht auch der katholische Dogmenhistoriker in ihm einen epochemachenden Entwicklungspunkt der Geschichte erblicken müsste, und doch könnte auf der andern das Epochemachende eben nur darin erkannt werden, dass der entstandene Gegensatz die Einheit des Dogma durchbrochen hat. Darum vermeidet man es am liebsten, überhaupt der Geschichte so weit nachzugehen, und spricht, soweit man den Protestantismus nicht ganz ignoriren kann, wenigstens nur von einzelnen Lehren, wie von andern längst verschollenen Häresen, um sich auch ferner der Illusion seines wissenschaftlichen Bewusstseins von

mässheit ihres Princips über die substanzielle Einheit des Dogma nicht hinwegkommen kann, so könnte die protestantische sich nur auf der entgegengesetzten Seite dahin verlieren, dass sich ihr die substanzielle Einheit des Dogma in die unendliche Vielheit individueller Vorstellungen und Meinungen auflöst, und die ganze Geschichte des Dogma der Subjectivität anheimzufallen scheint. Die objective Geschichtsanschauung kann daher nur diejenige sein, welche von der Einseitigkeit der beiden Extreme gleich fern bleibt, und die beiden divergirenden Richtungen in ihrer innern Freiheit als die beiden zusammengehörenden Seiten desselben geistigen Processes zu begreifen weiss. Je mehr es den weitern Bearbeitungen der Dogmengeschichte gelingt, in dem geschichtlichen Verlaufe des Dogma diesen im Wesen des Geistes gegründeten Process nachzuweisen und zur klaren Anschauung heranzustellen, desto mehr vollzieht sie dadurch ihren wissenschaftlichen Begriff.

§. 7.

Das Interesse an der Dogmengeschichte.

Nach allem demjenigen, was in dem Voranstehenden über den Begriff und das Wesen der Dogmengeschichte enthalten ist, wäre es überflüssig, die Frage über ihren Werth und ihre Bedeutung noch zum Gegenstande einer besondern Erörterung zu machen. Unstreitig lässt sich nach verschiedenen Seiten hin und von verschiedenen Gesichtspunkten aus über den Werth und Nutzen, welchen dogmengeschichtliche Studien theils für den allgemeinen Zweck der Bildung theils für den besondern Beruf des Theologen und namentlich auch in praktischer Beziehung haben, unendlich viel Wahres und Schönes sagen [1], aber das höchste und unmittelbarste Interesse kann immer

der Einheit des Dogma hinzugeben. Während daher für die protestantische Geschichtsanschauung erst mit der Reformation die Geschichte in ihre lebensvollste und inhaltsreichste Bewegung eintritt, begegnet uns dagegen in jeder ächt katholischen Dogmengeschichte nur die geistlose Monotonie eines ewigen Einerlei von Sätzen, in welchen alle Lehrer der Kirche nur mit andern Worten immer wieder dasselbe sagen und mit gleicher Verachtung alles, was nicht in denselben Ton einstimmt, als heillose Härese von sich weisen.

1) Man vgl. hierüber besonders Illgen, der Werth der christlichen Dogmengeschichte. Leips. 1817.

nur aus ihrem Begriffe im Ganzen hervorgehen. Ist es das Wesen des Geistes selbst, das in der Geschichte des Dogma sich aufschliesst und darlegt, so kann auch das Interesse an ihr nur darin bestehen, dass man in ihr den Wegen nachgeht, welche der Geist selbst, in seiner Entwicklung im Grossen, in den verschiedenen Richtungen seiner stets fortschreitenden Bewegung gegangen ist, um zum Bewusstsein über sich selbst und über die höchsten Interessen, die das geistige Leben bedingen, zu kommen. Was die Geschichte überhaupt ist, als der ewig klare Spiegel, in welchem der Geist sich selbst anschaut, sein eigenes Bild betrachtet, um was er an sich ist, auch für sich, für sein eigenes Bewusstsein zu sein, und sich als die bewegende Macht des geschichtlich Gewordenen zu wissen, das concentrirt sich in dem engern Gebiete der Dogmengeschichte zu einer um so intensivern Bedeutung. Dieses allgemeine geistige Interesse, wie an der Geschichte überhaupt, so besonders an der Geschichte des Dogma, kann sich auf doppelte Weise modificiren, je nachdem es vorzugsweise entweder auf den allgemeinen, stets sich gleich bleibenden substanziellen Inhalt der geschichtlichen Bewegung, oder auf den nie ruhenden Wechsel geschichtlicher Formen, in welchen jenes Allgemeine völlig unterzugehen scheint, gerichtet ist. Es ist die Aufgabe der geschichtlichen Betrachtung, das eine Interesse immer wieder zu dem andern in das der Natur der Sache entsprechende Verhältniss zu setzen. Muss in einer Zeit, in welcher das Dogma in dem Zerfall seiner zeitlichen Form sich in sich selbst aufzulösen scheint, das besondere Zeitinteresse um so mehr auf das Allgemeine, über den zeitlichen Wechsel Hinausliegende gehen, so wird dagegen eine andere Zeit, in welcher Bestrebungen sich hervorthun, die das Vergängliche am Dogma, das schon Entschwundene und der Vergangenheit Anheimgefallene als das an sich Unveränderliche, für alle Zeiten unverrückt Feststehende festhalten wollen, das zum besondern Gegenstande ihres Interesses zu machen haben, was auch an dem Bleibenden und Stehenden nur als ein Moment der Bewegung und als die Macht eines immer weiter führenden Forschritts erkannt werden kann. Denn vergeblich ist es, — diese Lehre gibt der Geschichte des Dogma in einer Zeit, wie die gegenwärtige ist, immer wieder ihr besonderes Zeitinteresse, — was einmal in der innern Werkstätte des denkenden Geistes, in deren Betrachtung das tiefere Studium der Dogmengeschichte einführen soll, von dem den-

kenden Bewusstsein sich abgelöst hat, durch welche Macht es auch gechehen mag, in Formen festhalten zu wollen, zu welchen der in ihnen sich selbst äusserlich gewordene Geist kein inneres Selbstvertrauen mehr haben kann; vergeblich, dem denkenden Geist den Gedanken nehmen zu wollen, der einmal ausgesprochen, zu einer Macht für ihn selbst geworden ist, und durch die Nothwendigkeit des Denkens zu einem Princip des Zeitbewusstseins sich erhebt, in welchem Alles, was in den äussern Formen des zeitlichen Daseins Bestand haben soll, seinen letzten Haltpunkt haben muss.

Erste Hauptperiode.

Von der apostolischen Zeit bis zum Ende des sechsten Jahrhunderts.

Das Dogma der alten Kirche, oder die Substanzialität des Dogma.

§. 8.

Einleitung.

Der Gesichtspunkt, aus welchem die erste Hauptperiode zu betrachten ist, ist das erst werdende, sich aus sich entwickelnde, sich selbst bestimmende Dogma. Indem das Dogma seinen substanziellen Inhalt erst aus sich herausstellt und zum Bewusstsein bringt, ist es Gegenstand verschiedener möglicher Auffassungen, und die Formen, durch welche sein an sich noch unbestimmter Inhalt erst seine nähere Bestimmung erhält, können nur aus dem Kreise des Denkens und der religiösen Vorstellungen genommen sein, in welchem das Bewusstsein der Zeit überhaupt sich zu bewegen gewohnt war. Judenthum und Heidenthum, jüdische Religionslehre und griechische Philosophie wirkten sehr mächtig auf das sich bildende christliche Dogma ein; sie waren, obgleich das Christenthum nur im Kampfe mit diesen herrschenden Mächten der Zeit den Boden seiner selbstständigen Existenz gewinnen konnte, die Elemente, aus welchen sein Dogma sich gestaltete, und je heterogener diese Elemente waren, desto grösser musste die hieraus sich erzeugende Mannigfaltigkeit so weit auseinander gehender, sich vielfach durchkreuzender Lehren und Meinungen sein. In diesem Conflict entwickelte sich in dem von der Idee der katholischen Kirche getragenen Dogma immer mehr der Trieb, Alles von sich abzuwehren und abzuschneiden, was zu überwiegend auf die eine oder die andere der beiden einander gegenüberstehenden Seiten zu fallen schien,

und es galt schon früh als Princip, dass nur die in der Mitte zwischen den Extremen sich bewegende, das gemeinsame Bewusstsein in einem so viel möglich weiten Umfang bestimmende Richtung als die Wahrheit des christlichen Dogma angesehen werden könne. Oft genug aber konnte es in einer Zeit, in welcher das christliche Bewusstsein einen festen Mittelpunkt erst gewinnen musste, nur nach einem langen Kampfe der entgegengesetzten Interessen hierüber zur Entscheidung kommen. Die drei grossen ökumenischen Synoden zu Nicäa, Constantinopel, Chalcedon, sodann die den pelagianischen und semipelagianischen Streit betreffenden, sind die Hauptpunkte, um welche sich die Entwicklung des Dogma in dieser an theologischen Streitigkeiten und Synodalverhandlungen so reichen Zeit bewegt. Mit dem Ende des sechsten Jahrhunderts ist die Bewegung, welche den Inhalt der ersten Hauptperiode ausmacht, in der Hauptsache schon ganz abgelaufen und Gregor der Grosse, mit welchem man gewöhnlich die Reihe der das Dogma erzeugenden Väter schliesst, steht an der Grenzscheide der beiden ersten Hauptperioden, so dass er ebensogut zu der einen als der andern gerechnet werden kann.

Erste Hauptperiode.

Erster Abschnitt.

Von der apostolischen Zeit bis zur Synode in Nicäa.

Einleitung.

§. 9.

Judaismus, Ebionitismus, Paulinismus.

Wie das Christenthum dem Judenthum und Heidenthum gegenübertrat, und nur im Unterschied von beiden eine neue, eigenthümliche, den Gegensatz beider zur Einheit in sich aufhebende Form des religiösen Bewusstseins in sich darstellen konnte, so musste auch die erste innerhalb des Christenthums sich entwickelnde Verschiedenheit der Richtungen durch das Verhältniss bestimmt werden, in welchem es auf der einen Seite zum Judenthum, auf der andern zum Heidenthum stand. Da es aus dem Judenthum hervorgegangen in ihm die natürliche Wurzel seines Ursprungs hatte und in dem engsten Zusammenhang mit ihm stand, so lag es ganz in der Natur der Sache, dass es auf der ersten Stufe seiner Entwicklung selbst den Charakter des Judenthums an sich trug; es war nur der Glaube an den nicht erst künftigen, sondern schon jetzt in der Person Jesu von Nazaret erschienenen Messias, was die ersten Christen als Anhänger Jesu von ihren bisherigen Glaubensgenossen unterschied. Je enger aber dieser Glaube an das Judenthum sich anschloss, um so mehr hieng ihm auch noch der jüdische Partikularismus an; die erste eine Differenz hervorrufende Frage konnte daher nur die auf den Umfang des christlichen Heilprincips sich beziehende sein, ob das messianische Heil nur gebornen Juden, oder auch glaubigen Heiden zu Theil werde. Es ist diess der Gegensatz des Judaismus und Paulinismus, des Particularismus und Universalismus. Sobald für den Apostel Paulus mit seinem Glauben an Christus das Gesetz

aufgehört hatte, absolute Geltung zu haben, war er es, in welchem zuerst die dem Heidenthum zugekehrte Seite des Christenthums hervortrat. Mit dem Gesetz fiel auch die Juden und Heiden trennende Schranke, beide standen in der Grundanschauung des Apostels, dass Gott nicht blos der Juden, sondern auch der Heiden Gott sei, in Hinsicht des Antheils am messianischen Heil einander völlig gleich. Wenn aber gegen diese Erweiterung des christlichen Heilsprincips auch vom Standpunkt des Judaismus aus an sich nichts eingewendet werden konnte, so drängte sich doch im Interesse des Judenthums immer noch die Frage auf, ob es bei der Zulassung der Heiden auch auf alles zu verzichten habe, was es bisher als Vorrecht und Heilsbedingung geltend gemacht hatte. Wie schon in der Frage über die Beschneidung die ältern Apostel dem Apostel Paulus gegenüberstanden, so wurde überhaupt die Frage über das jüdische Heilsprincip in seinem Unterschied von dem christlichen die den Gegensatz des Judaismus und Paulinismus betreffende Principienfrage und der Judaismus nahm in seiner schroffen Form und principiellen Bedeutung den Charakter des Ebionitismus an, dessen Eigenthümlichkeit, soweit er vom Judaismus zu unterscheiden ist, nicht blos in der Bestreitung des paulinischen Universalismus, sondern auch in der Opposition gegen die apostolische Auctorität des Apostels Paulus bestand. An dem Namen des Ebionitismus hat daher der ursprünglich zwischen Paulus und den ältern Aposteln hervorgetretene, auf die fortdauernde Geltung des jüdischen Heilsprincips sich beziehende Gegensatz seinen geschichtlichen Verlauf. Ebioniten hiessen ursprünglich die an Jesus als den Messias glaubenden Juden überhaupt [1]. Den den Begriff der Armuth ausdrückenden Namen leiteten die Kirchenlehrer, welche wie Origenes und Eusebius in den Ebioniten schon eine von der katholischen Kirche zurückgedrängte Partei sahen, theils von ihrer geringen Vorstellung von der Person Christi, sofern sie ihm nicht göttliche Würde im Sinne der Logoslehre zuschrieben, theils von ihrer fortdauernden Anhänglichkeit an das mosaische Gesetz ab. Da sie, wie ausdrücklich gesagt wird [2], sich selbst so nannten, und die Armuth als den bezeichnenden Ausdruck für ihre Anschau-

1) Vgl. Origenes c. Cels. 2, 1: Ἐβιωναῖοι χρηματίζουσιν οἱ ἀπὸ Ἰουδαίων τὸν Ἰησοῦν ὡς Χριστὸν παραδεξάμενοι.

2) Vgl. Epiphanius Haer. 30, 1: Αὐτοὶ δὲ δῆθεν σεμνύονται ἑαυτοὺς φάσκοντες πτωχούς.

ung vom Reiche Gottes betrachtet wissen wollten, so können sie Ebioniten nur in dem Sinne gewesen sein, in welchem schon in der evangelischen Geschichte die Armen, die Armen im Geiste, als die wahren Gotteskinder und Bürger des messianischen Reichs gepriesen werden. Es waren die, die weder durch die niedrige Erscheinung der Person Jesu noch ihre eigene gedrückte Lage sich abhalten liessen, an Jesus als den erschienenen Messias zu glauben; nur hofften sie den lohnenden Ersatz für das, was sie in der Gegenwart vermissten, um so gewisser in dem künftigen Reiche des Messias zu finden, und je mehr überhaupt ihre ganze Anschauungsweise dahin gerichtet war, um so grösseres Gewicht legten sie auf die die messianischen Segnungen bedingenden Vorrechte des Judenthums. Was Irenäus von den Ebioniten seiner Zeit sagt[1]), dass sie Jerusalem anbeten, wie wenn es das Haus Gottes wäre, darf mit Recht als die Grundanschauung des Ebionitismus vorausgesetzt werden. Die Ebioniten wollten vor allem die messianische Prärogative des Judenthums aufrecht erhalten wissen, und wenn sie auch der Zulassung der Heiden in das messianische Reich sich nicht widersetzten, sondern selbst für sie waren und es sich gefallen liessen, dass hauptsächlich aus dieser Rücksicht an die Stelle der jüdischen Beschneidung die christliche Taufe trat, so mussten sie doch entschiedene Gegner jeder Lehre sein, welche, wie der paulinische Antinomismus, den Unterschied zwischen Judenthum und Heidenthum aufhob. Von diesem Punkt aus lässt sich der von Seiten der Judenchristen gegen den Apostel Paulus erhobene Widerspruch, wie wir ihn schon in den Gegnern vor uns sehen, die der Apostel in seinen Briefen bestreitet, an verschiedenen Erscheinungen, insbesondere an den aus den pseudoclementinischen Homilien und der Ketzergeschichte des Epiphanius uns näher bekannten Ebioniten, bis dahin verfolgen, wo der letzte Zweig des mit der zähesten Wurzel des Judenthums selbst noch an der Beschneidung hängenden Ebionitismus zu einer völlig ausserhalb der katholischen Kirche stehenden Härese geworden war. Die Ursache ihres feindlichen Hasses gegen den Apostel war nicht blos seine Verwerfung des Gesetzes, sondern, da er mit seiner gesetzlosen Lehre auch kein wahrer Apostel sein konnte, die Anmassung, mit welcher er, der Apostate, der Irrlehrer,

---

1) Adv. haer. 1, 26.

dessen als samaritanische Ketzerei bezeichnetes falsches Evangelium höchst wahrscheinlich die Entstehung der ganzen Sage von dem Magier Simon veranlasst hat, die Auctorität eines Apostels sich angeeignet und statt die Gabe des heiligen Geistes zu besitzen, nur mit dämonischer Magie sein Spiel getrieben haben sollte [1]). Um dem Apostel auch das Verdienst der Heidenbekehrung nicht zu lassen, sollte Petrus der legitime in den auswärtigen Ländern umherreisende und zuletzt bis nach Rom gelangende Heidenapostel sein.

Wenn in der Folge zur Zeit des Epiphanius und Hieronymus, nachdem schon Origenes und Eusebius von doppelten Ebioniten gesprochen hatten, von den Ebioniten die Nazaräer als die mildere Partei derjenigen unterschieden wurden, die nicht nur die übernatürliche Erzeugung Jesu annahmen, sondern auch die absolute Verbindlichkeit des Gesetzes auf die Judenchristen beschränkten, somit überhaupt gegen Paulinismus und Heidenchristenthum sich indifferenter verhielten, so ist hieraus zu sehen, wie der Ebionitismus mehr und mehr in sich zerfiel, und wie auch die von dem alten Stamme sich ablösenden und nicht mehr in der Schärfe des ursprünglichen Gegensatzes beharrenden dem lebenskräftigen Gang der kirchlichen Entwicklung nicht zu folgen vermochten. Aber auch der Paulinismus war gegen den Judaismus und Ebionitismus nicht so mächtig und überwiegend, wie man nach der Bedeutung, die er in den canonischen Schriften hat, voraussetzen zu dürfen meint. Die judenchristliche Partei war an mehreren Orten, wie insbesondere in Kleinasien und Rom, sehr vorherrschend, der paulinische Antinomismus und die darauf beruhende Rechtfertigungslehre war zu schroff und abstrakt, als dass sich das populäre Bewusstsein so leicht damit befreunden konnte, und der an die alttestamentliche Gesetzesauctorität gewöhnten Anschauungsweise lag es so nahe, Gesetz und Evangelium, Glauben und Werke, das alte und neue Testament in gleicher Berechtigung neben einander zu stellen. Es gehörte längere Zeit dazu, bis man sich mit der ursprünglich so scharfen Antithese des

---

1) Man vgl. mit dem von mir zuletzt in den drei ersten Jahrh. (K.G. I.) S. 87 über den Magier Bemerkten das von Volkmar Theol. Jahrb. 1856. S. 279 f. weiter Beigebrachte. Ich mache auch noch darauf aufmerksam, wie Joh. 8, 48 das Σαμαρείτης εἶναι, d. h. das Ketzersein, und das δαιμόνιον ἔχειν neben einander stehen. Will der falsche Lehrer dasselbe sein, wie der mit dem Geist begabte wahre, so kann er es nur auf dem Wege der magischen Verkehrung des Göttlichen in das Dämonische versuchen.

Paulinismus aussöhnen konnte. Wo man die volle Anerkennung der paulinischen Lehre erwartet, wird nicht einmal der Name des Apostels genannt und von seinen längst vorhandenen Briefen so gut wie kein Gebrauch gemacht. Am auffallendsten ist diess bei Justin, dem M., welcher noch um die Mitte des zweiten Jahrhunderts nur zwei Classen von Christen unterschied, Gnostiker und fromme, rechtglaubige, d. h. an das tausendjährige Reich glaubende Christen, und die paulinischen Christen eher zu den erstern als zu den letztern zu rechnen scheint [1]). Wenn Justin zur christlichen Gemeinschaft nur verlangte, dass die Heidenchristen von den Judenchristen nicht zu der Beschneidung und der Beobachtung der Satzungen des mosaischen Gesetzes gezwungen werden, so ergibt sich hieraus, welche in sich abgeschlossene Stellung die verschiedenen Parteien zu einander hatten, und wie man für das brüderliche Zusammenleben zufrieden war, wenn sie, ohne sich feindlich abzustossen, gegenseitig sich vertrugen [2]). Aufgehoben war der ursprüngliche Gegensatz des Judaismus und Paulinismus erst, als der Grund der katholischen Kirche dadurch gelegt war, dass neben und nach Petrus auch Paulus als der glorreichste Apostel und gleichberechtigte Stifter der römischen Kirche galt.

§. 10.
Die Gnosis.

Judaismus und Ebionitismus auf der einen und Paulinismus auf der andern Seite bilden den ersten Gegensatz in der Entwicklung des Christenthums und des christlichen Dogma. Eine andere für die älteste Zeit höchst charakteristische Erscheinung ist die Gnosis, bei welcher gleichfalls vom Judenthum auszugehen ist, um den neuen dem christlichen Princip sich entgegenstellenden Gegensatz richtig aufzufassen. Galt es im Ebionitismus, das christliche Bewusstsein in den religiösen Traditionen und Institutionen des Judenthums festzuhalten, kam es also darauf an, das christliche Princip im Gegensatze gegen das Judenthum erst festzustellen, so war dagegen in der Gnosis das Judenthum nicht als positive Religion, sondern als Religionsphilosophie, nicht als Tradition, sondern als Speculation, nicht als das reine, sondern als das schon von heidnischen Elemen-

1) Vgl. Theol. Jahrb. 1857. S. 218 f.
2) Dial. cum. Jud. Tryph. c. 47.

ten durchdrungene Judenthum das Gegebene, mit welchem das christliche Bewusstsein sich auseinandersetzen musste. Hiemit ist schon gesagt, dass die Gnosis wesentlich Religionsphilosophie ist, und was ihren Ursprung betrifft, in den Kreis jener Erscheinungen gehört, in welchen das Judenthum als absolute Religion dadurch schon degradirt war, dass, wie diess das Schicksal jeder positiven Religion ist, die erwachende Speculation sich über dasselbe gestellt und die Idee des Absoluten zum Standpunkt ihrer Betrachtung gemacht hatte. Die Gnosis führt daher auf die alexandrinische Religionsphilosophie, wie wir sie aus den Schriften Philo's kennen, und die mit gleicher Tendenz gemachten Versuche zurück, den zunächst auf der Grundlage der alttestamentlichen Religion ruhenden Inhalt des religiösen Bewusstseins durch alles zu vermitteln, was die alte Welt, insbesondere die griechische Mythologie und Philosophie, an religiösen Anschauungen und Bildern, an philosophischen Begriffen und Ideen darbot. Dass die Gnosis die Wurzel ihres Ursprungs im Judenthum hatte, gibt sich auch aus so manchen in den ältesten gnostischen Systemen, wie namentlich den ophitischen, vorkommenden jüdischen Namen, so wie auch aus den dürftigen Nachrichten über die Herkunft einiger der ältesten gnostischen Sektenstifter zu erkennen. Was sodann der Gnosis ihren eigenthümlichen christlichen Charakter gab, ist die Erweiterung, welche jene Anschauungsweise dadurch erhielt, dass zu den zuvor schon vorhandenen, den Process einer religiösen Entwicklung bildenden Elementen das Christenthum als neue, die bisher noch unvollkommenen Formen in sich vollendende, die Idee der absoluten Religion in sich darstellende Epoche der Religionsgeschichte und als neues Moment des in ihr sich vollziehenden Entwicklungsprocesses hinzukam. Das Gemeinsame, worin alle gnostischen Systeme bei aller Verschiedenheit der Form und des Inhalts mit einander übereinstimmen, ist das ihnen immanente Streben, das Absolute des christlichen Bewusstseins auszusprechen, oder den Begriff der christlichen Religion, als der absoluten Religion, dadurch zu gewinnen, dass er durch die dem Christenthum vorangehenden Hauptformen der Religion vermittelt wird. Dem Heidenthum und Judenthum gegenüber stellt sich das Christenthum als die höhere übergreifende Form des religiösen Bewusstseins dar und jene beiden Formen der Religion treten als untergeordnete, überwundene Momente der religiösen Entwicklung, der

Welt- und Religionsgeschichte, gegen das Christenthum zurück. Was von diesem Gemeinsamen aus die gnostischen Systeme von einander unterscheidet, ist die verschiedene Stellung, welche den vermittelnden Momenten zu einander und zu dem Begriffe, in welchem sie sich zur Einheit zusammenschliessen, gegeben werden kann. In jedem gnostischen Systeme sind die Aeonen, in welchen die Idee des Absoluten sich selbst bestimmt, die Materie, das Princip der heidnischen Religion und Philosophie, der Demiurg, der Gott des Judenthums, Christus, der Erlöser, die mehr oder minder wesentlichen Elemente, aus welchen das ganze System construirt wird; sie sind die Mächte, durch welche die ganze Weltentwicklung bestimmt wird, die Momente der Selbstbewegung des Begriffs; aber in jedem gnostischen Systeme ist auch das Verhältniss, in welchem diese Momente zu einander stehen, immer wieder ein anderes, es wechselt so vielfach, als es der Natur der Sache nach möglich ist, und mit der Stellung des einen dieser Momente modificirt sich auch die der übrigen, wesswegen es nur eine Einseitigkeit ist, bei der Bestimmung des Begriffs der Gnosis überhaupt und der Classificirung der einzelnen Systeme sich nur an Eines dieser Momente zu halten, wie z. B. die Materie, den Demiurg, und nicht zugleich auch die übrigen in das Auge zu fassen. Religionsphilosophie ist demnach die Gnosis, so aufgefasst, mit Recht zu nennen, da es sich in allen ihren Formen wesentlich um den Begriff der Religion, des Christenthums, als der absoluten Religion handelt. Da, was die Religion subjectiv ist, objectiv der Begriff Gottes ist, als der substanzielle Inhalt der Religion, in welcher die Idee Gottes dem subjectiven Bewusstsein sich aufschliesst, so ist derselbe Process, in welchem der Begriff der Religion zum Begriffe der absoluten Religion geschichtlich sich entwickelt, der Lebensprocess Gottes selbst, die Selbstoffenbarung des göttlichen Wesens, die sich explicirende Idee Gottes. Alle gnostischen Systeme gehen ja von der Idee Gottes, als des absoluten Princips, aus, und die Momente, in welchen sie sich entwickeln, sind ebenso viele Momente der Selbstoffenbarung Gottes [1]).

1) Man vgl. die speciellere Untersuchung über Wesen und Begriff der Gnosis in den drei ersten Jahrh. (K.G. I.) S. 175 f. Meine Auffassung der Gnosis als Religionsphilosophie bestreitet Neander auch in der christl. Dogmengeschichte S. 44 f., aber auch hier nur mit dem unzureichenden Grunde, dass die Gnosis

Aus dem aufgestellten Begriffe der Gnosis ergibt sich eine Classification der gnostischen Systeme, durch welche sie sich in drei Hauptformen theilen.

Erste Hauptform. Das Christenthum ist die absolute Religion, aber zwischen Christenthum, Judenthum und Heidenthum ist kein absoluter Gegensatz, sondern sie verhalten sich wie die Stufen einer zusammenhängenden Entwicklungsreihe zu einander. Dieser Form gehören die meisten und ältesten gnostischen Systeme an, die Systeme des Basilides und Valentinus und der zahlreichen Schüler des letztern, ferner die der Ophiten und der zu ihnen gehörenden Nebensecten, auch die des Saturninus und Bardesanes. Dass sie eine bald grössere, bald kleinere Aeonenreihe annehmen, das Verhältniss der Materie und des Demiürg zu dem höchsten Gott so oder anders bestimmen, über Christus mehr oder minder doketisch denken, macht, da Dualismus und Doketismus zum gemeinsamen Charakter der Gnosis überhaupt gehören, keinen wesentlichen Unterschied; die Hauptsache ist, dass alle diese Gnostiker schon in der vorchristlichen Periode, sowohl in der heidnischen als der jüdischen Welt, eine vielfache Einleitung und Vorbereitung des Christenthums annehmen, ganz nach der Weise der alexandrinischen Religionsphilosophie. Das Christenthum ist ihnen die Entwicklung der absoluten Religion aus den schon in der vorchristlichen Welt vorhandenen geistigen Elementen. Das ausgebildetste und speculativste der Systeme dieser Form ist das valentinianische und der Hauptpunkt, um welchen sich in demselben die ganze Entwicklung bewegt, sind

keine Religionsphilosophie in der strengen Form der philosophischen Reflexion sei. Diess ist freilich von selbt klar. Wenn aber, wie Neander selbst zugibt, die Fragen, mit welchen sich die Gnostiker beschäftigten, religiousphilosophischer Natur waren, so besteht der Unterschied nur in der Form, und es ist nun eben das Eigenthümliche der Gnosis, dass sie Religionsphilosophie in bildlicher, allegorischer, die Begriffe mythisch personificirender Form ist, wobei man nur noch fragen kann, wie weit die Gnostiker selbst dieses Unterschieds zwischen Form und Inhalt in ihren Systemen sich bewusst waren. Dass sie sich desselben nicht so unbewusst waren, ist schon aus ihrer philosophischen Bildung zu schliessen. Es ergibt sich auch aus dem Charakter ihrer Systeme, in welchen oft so deutlich zu sehen ist, wie die bildliche Form nur der mit Absicht und Reflexion gewählte Ausdruck zur Darstellung des abstracten Begriffs ist. Man denke in dieser Beziehung nur an die Aeonen des valentinianischen Systems.

die Leiden der Achamoth oder der Sophia. Die kosmogonische Frage, wie alles geworden, wie aus dem Absoluten eine endliche Welt entstanden ist, steht in diesen Systemen voran.

Zweite Hauptform. Das Christenthum ist die absolute Religion, aber zwischen dem Christenthum auf der einen, und dem Judenthum und Heidenthum auf der andern Seite ist kein vermittelnder Übergang, sondern nur ein absoluter Gegensatz. Marcion's System ist es allein, das diese Form der Gnosis repräsentirt, es ist aber eben desswegen nur um so merkwürdiger. Es hat vor Allem eine streng antijüdische Tendenz, aber in denselben schroffen Gegensatz wie zum Judenthum setzte es sich auch zum Heidenthum. Das Vorchristliche steht in der Ansicht Marcion's so tief unter dem Christlichen, dass es den Namen der Religion gar nicht verdient; das Eine steht völlig unvermittelt neben dem Andern; wenn auch Judenthum und Heidenthum die nothwendige Voraussetzung des Christenthums sind, so wäre es doch nicht die absolute Religion, wenn nicht zwischen ihm und allem Vorchristlichen, oder zwischen dem unbekannten, erst durch Christus geoffenbarten Gott und dem Demiurg, als dem Gott der Natur und des Gesetzes, ein absoluter Unterschied wäre. Marcion's System ist der reinste Dualismus, aber er hat nicht sowohl metaphysische als ethische Bedeutung. Auch diess unterscheidet hauptsächlich diese zweite Form von der ersten. Marcion's System bewegt sich zwar gleichfalls in dem gnostischen Gegensatze der beiden Principien Geist und Materie, aber er ist nur die metaphysische Unterlage, auf welche erst das eigentliche System mit seinem das sittliche Bewusstsein betreffenden Gegensatze zwischen Gesetz und Evangelium, Gerechtigkeit und Güte gebaut wird. Es ist der unmittelbare Eindruck der als neue Offenbarung das Bewusstsein erhellenden und es mit ihrem Inhalt erfüllenden Idee, was der Gnosis Marcion's ihren eigenthümlichen Charakter gibt. Schroff und unvermittelt ist Alles in der Welt- und Religionsgeschichte, nicht sowohl, weil es an sich an einem objectiven Zusammenhang fehlt, als vielmehr nur darum, weil man vom Standpunkt des christlichen Bewusstseins aus sich keiner Vermittlung bewusst sein kann.

Dritte Hauptform. Das Christenthum ist die absolute Religion, aber nur in seiner Identität mit dem Judenthum, und zwischen dem Christenthum und Judenthum auf der einen, und dem Heidenthum auf der andern Seite ist eben desswegen ein absoluter Gegen-

satz. Diese Form der Gnosis stellt sich uns in dem System der pseudoclementinischen Homilien dar, das mit seinem eigenthümlichen Charakter nicht nur von selbst in die Reihe dieser Momente sich einfügt, sondern auch unstreitig alle Elemente eines gnostischen Systems enthält. Ächt gnostisch ist in ihm Alles an das Gesetz des Gegensatzes gebunden, und die ganze Entwicklung der Menschheit in den Gegensatz eines männlichen und weiblichen Princips, einer wahren und falschen Prophetie, des monotheistischen Judenthums und des polytheistischen oder dämonischen Heidenthums, oder, in letzter Beziehung, in den Gegensatz der Vernunft und der Sinnlichkeit hineingestellt, weil die an sich seiende Wahrheit, wie hier klar ausgesprochen ist, nur durch Gegensätze und ihre Vermittlung erkannt werden kann (der Kanon der Syzygie). Nur modificirt sich hier alles nach dem streng monotheistischen Charakter des Systems. Die Materie und das Princip der demiurgischen Thätigkeit kann nicht ausser Gott, sondern nur in Gott sein, und das Christenthum tritt nicht erst in einem bestimmten Zeitpunkte hervor, sondern es hat mit der Welt- und Menschengeschichte selbst seinen Anfang genommen. Christus ist so alt wie Moses und Adam, er ist der wieder erschienene Adam selbst. Die erste Form bewegt sich vorzugsweise in der transcendenten Region des abstrakten metaphysischen Gegensatzes zwischen Geist und Materie, die zweite in der subjectiven Sphäre des durch sittliche Gegensätze in sich getheilten und bestimmten Bewusstseins, die dritte in dem Gebiet der mit den Patriarchen des A. T. beginnenden, von Periode zu Periode durch den Antagonismus von Wahrheit und Irrthum sich hindurcharbeitenden Geschichte der Menschheit.

§. 11.

Bedeutung der Gnosis für das Dogma. Die Häresе.

Die Gnosis hat seit ihrem Hervortreten, zu Anfang des zweiten Jahrhunderts, auf die Entwicklung des christlichen Dogma im Laufe des zweiten und dritten Jahrhunderts einen tief eingreifenden und vielseitigen Einfluss gehabt. Vor Allem wurde durch sie, da sie als Religionsphilosophie sich die Aufgabe stellte, das Christenthum in seinem absoluten Charakter zu begreifen, das christliche Bewusstsein überhaupt geläutert und geschärft. Wenn auch auf der einen Seite ihre vorherrschende Richtung dahin gieng, heidnische und

jüdische Vorstellungen mit dem Christenthum zu vermischen und aus allen diesen Elementen zusammen ein grossartiges System der Religionsphilosophie zu construiren, so gehörte es auf der andern Seite ebensosehr zu ihrem Charakter, den wesentlichen Unterschied des Christlichen von allem Nichtchristlichen hervorzuheben. Es ist diess das Hauptverdienst MARCION's, welcher in demselben Verhältniss, in welchem er das mit dem Judenthum noch so eng verwachsene Christenthum seiner Zeit bekämpfte, mit aller Macht darauf hinarbeitete, das paulinische Christenthum, das ihm allein als das wahre und ächte Christenthum galt, zu seiner Anerkennung zu bringen. Ohne Zweifel ist es hauptsächlich auch dem wenigstens mittelbaren Einflusse seiner, wie es scheint, in Rom sehr bedeutenden Partei zuzuschreiben, dass die römische Kirche von der frühern judaistischen Richtung seit der Mitte des zweiten Jahrhunderts sich mehr und mehr lossagte. Wie die Gnosis überhaupt zuerst das christliche Dogma zum Gegenstande des denkenden Bewusstseins machte, so wirkte sie auch auf eine höchst anregende Weise zur Entstehung eines Systems der christlichen Theologie mit. Unmittelbar konnte freilich aus den Lehrsystemen der Gnostiker in das sich bildende System der christlichen Theologie nichts übergehen; indem aber überhaupt die Gnostiker die ersten waren, welche die Lehren des christlichen Glaubens speculativ und dialektisch auffassten und eine bestimmte Lehrform aufstellten, war es die Antithese gegen sie, durch welche beinahe alle christlichen Glaubensartikel ihre erste dogmatische Bestimmung erhielten. Nur antithetisch glaubte man sich gegen die gnostischen Lehren verhalten zu können, da die Kirchenlehrer, nicht mit Unrecht, in der Gnosis überhaupt ein dem christlichen Bewusstsein widerstreitendes Princip erkannten. Sie sahen in ihr die ganze geistige Macht der Philosophie, wie sie sich in den Systemen der griechischen Philosophen seit THALES und PYTHAGORAS in dem buntesten Wechsel der menschlichen Meinungen entwickelt hatte, in die christliche Kirche hereinbrechen, das positive geschichtliche Christenthum in ein stoisches, platonisches, dialektisches sich verwandeln, Thatsachen in leere Ideen, selbst die Wirklichkeit in blossen Schein sich auflösen und die christliche Heilswahrheit mit der unreinen Phantasie und Anschauungsweise der heidnischen Mythologie in die unmittelbarste Berührung gebracht [1]). Der tiefste Grund ihres

1) Aus diesem Gesichtspunkt hat hauptsächlich auch der Verfasser der

Widerwillens gegen die Gnosis musste jedoch in dem principiellen Gegensatz liegen, in welchem, wie sie richtig erkannten, ein Dualismus, welcher Geist und Materie nie zur versöhnenden Einheit zusammengehen, sondern nur in ewigem Conflict von einander sich abstossen liess, mit einer Offenbarung kommen musste, deren innerster Gedanke und höchster Endzweck dahin gieng, Göttliches und Menschliches, Geistiges und Materielles, Irdisches und Himmlisches durch das Band der realsten und concretesten Gemeinschaft mit einander zu verknüpfen. Je mehr mit der weitern Entwicklung der Gnosis auch die kirchliche Lehre ihr gegenüber sich fixirte, desto mehr wurde man sich eines grossen Gegensatzes bewusst, und die Gnostiker waren, was für das dogmatische Bewusstsein jener Zeit sehr bezeichnend ist, schlechthin die Häretiker, an welchen zuerst der Begriff der Härese sich bildete. Man verstand unter der Härese das von dem Einzelnen nur nach seiner subjectiven Willkür für wahr Gehaltene, im Gegensatze gegen die in dem traditionellen Bewusstsein der überwiegenden Mehrheit objectiv enthaltene Wahrheit. Da die die Gnostiker bestreitenden Kirchenlehrer die Philosophie als die Quelle ihrer Häresen betrachteten, so erstreckte sich ihr Widerspruch sehr natürlich auch auf jene. Irenäus und Tertullian, die Hauptgegner der Gnosis waren auch Feinde der Philosophie überhaupt, und Tertullian, welchem Plato insbesondere wegen seiner von den Gnostikern so vielfach benützten Ideenlehre für den Patriarchen aller Häretiker galt, sprach es schon als Grundsatz aus, dass der Glaube nicht nur unabhängig von allem Wissen sein Princip in sich selbst habe, sondern auch keiner Vermittlung durch das Wissen bedürfe [1].

---

neuentdeckten *Philosophumena* das Verhältniss der Gnosis zur kirchlichen Lehre aufgefasst.

1) Vgl. De praescr. haer. c. 7—14: *Nobis curiositate opus non est post Jesum Christum — nihil desideramus ultra credere. Hoc enim prius credimus, non esse, quod ultra credere debeamus.* — Wenn man einmal über den Glauben hinausgehe, *ubi erit finis quaerendi, ubi statio credendi?* — *Cedat curiositas* (das Wissensinteresse) *fidei, adversus regulam nihil scire, omnia scire est.* Soweit gieng jedoch Tertullian nicht, dass er das Wesen des Glaubens sogar in den Widerspruch der Vernunft gesetzt hätte, wie diess der bekannte Satz: *credo quia absurdum* ausdrückt. Die Veranlassung, ihn zum Urheber dieses Satzes zu machen, gab wohl die Stelle De carne Christi c. 5: *Crucifixus est Dei filius; non pudet, quia pudendum est. Et mortuus est Dei filius; prorsus*

§. 12.

Glaube und Wissen. Das System.

Schon damals aber gab es unter den Kirchenlehrern selbst auch eine ganz andere Ansicht von dem Verhältniss des Glaubens und Wissens. Die Alexandriner, Clemens und Origenes, hielten zwar auch die Gnostiker für Häretiker, es lag ihnen aber so fern, mit der häretischen Gnosis das Wesen der Gnosis selbst zu verwerfen, dass sie es sogar für eine nothwendige Forderung der christlichen Vollkommenheit erklärten, vom Glauben zum Wissen fortzuschreiten. Nach ihrer Ansicht kann weder der Glaube ohne das Wissen, noch das Wissen ohne den Glauben sein. Hätte das Wissen nicht den Glauben zu seiner Voraussetzung, so würde es ihm an dem realen Inhalt fehlen, welchen das Wissen zu seinem Gegenstand haben muss, würde aber der Glauben nicht zum Wissen erhoben, so hätte der Inhalt des Glaubens nicht die adäquate Form, in welcher er erst Gegenstand einer klaren und sichern Erkenntniss werden kann. Schon damals fand man die Grundanschauung dieses immanenten Verhältnisses der beiden zusammengehörenden Elemente, wie es Clemens zuerst entwickelte, in der in der Folge zum stehenden Motto für dieselbe gewordenen Stelle des Propheten Esaias 7, 9 [1].

---

credibile est, quia ineptum est. Et sepultus resurrexit; certum est, quia impossibile est. Tertullian sagt diess in einem Zusammenhang, in welchem er dem Marcion entgegenhält: *Sapientior eris si nec ista credideris (tam stulta, quae pertinent ad contumelias et passiones Dei). Sed non eris sapiens, nisi stultus in saeculo fueris, Dei stulta credendo.* Der Sinn des Satzes ist somit nur: Ich glaube, was Gegenstand des Glaubens ist, weil der Widerspruch mit der natürlichen Vernunft, dem empirischen Bewusstsein, kein Grund ist, es nicht zu glauben. Diess schliesst nicht aus, dass das Geglaubte auch wieder einen tiefer begründeten vernünftigen Zusammenhang hat. Tertullian gibt daher selbst den Schlüssel zum richtigen Verständniss der paradoxen Sätze, wenn er De resurr. carnis c. 3 sagt: *ratio divina in medulla est, non in superficie et plerumque aemula manifestis.* Es gibt also auch nach Tertullian eine höhere Vernunfteinheit von Glauben und Wissen. Die Offenbarung ist in ihrem tiefsten innersten Grunde auch Vernunft, die göttliche Vernunft, wenn sie auch äusserlich im Widerspruch mit der menschlichen Vernunft erscheint. Es ist diess von wenigen Kirchenlehrern so unmittelbar ausgesprochen worden wie von Tertullian.

1) Strom. 1, 1. 2, 4: πιστὴ τοίνυν ἡ γνῶσις, γνωστὴ δὲ ἡ πίστις θείᾳ τινὶ ἀκολουθίᾳ τε καὶ ἀντακολουθίᾳ γίνεται. — Ἀληθές δ' οὖν ὂν πάντως μᾶλλον ἀποδείκνυται τὸ ὑπὸ τοῦ προφήτου εἰρημένον Es. 7, 9. Vgl. Strom. 5, 1: οὔτε ἡ γνῶσις ἄνευ πίστεως, οὔθ' ἡ πίστις ἄνευ γνώσεως.

Da die γνῶσις in ihrem Unterschiede von der πίστις ihr Element nur in der Philosophie haben konnte, so mussten diese Kirchenlehrer eine ganz andere Ansicht von der Philosophie haben, als Irenäus und Tertullian. Cnemens vertheidigt ihren Werth und Gebrauch sehr eifrig gegen Christen, welche auf kindische Weise nur Gefahr von ihr fürchteten. Ihr Nutzen für den Glauben sollte zwar nur ein propädeutischer und formeller sein, eigentlich aber war nur sie es, durch welche der zum Wissen erhobene Glaube zu seiner Vollendung kam. Um sie in ihrem selbstständigen Werthe anzuerkennen, leitete man auch sie von dem göttlichen Logos ab, und betrachtete sie als das den Griechen gegebene Testament. Um sie aber auch wieder in ein blos secundäres Verhältniss zur eigentlichen Quelle der Wahrheit zu setzen, liess man das Wahre in ihr auch auf dem zweideutigen Wege eines Diebstahls und Raubs zu den Griechen gelangen. Nur etwas Zerstückeltes und Vereinzeltes, etwas Fragmentarisches, wie durch Raub gewaltsam Abgerissenes und Angeeignetes sollte in jedem Falle die in der griechischen Philosophie enthaltene Wahrheit sein, und erst das Christenthum, als die absolute Wahrheit, die Einheit des Ganzen erkennen lassen. Das Unklare in dieser ganzen Ansicht von dem Verhältniss des Glaubens und Wissens lag hauptsächlich darin, dass man das Vermittelnde beider nur in die allegorische Schrifterklärung setzen zu können glaubte, ohne welche, wie Origenes die in Alexandrien traditionelle Ansicht von der Nothwendigkeit dieser Auffassungsweise theoretisch entwickelte, das wahre Wesen der christlichen Theologie nicht bestehen zu können schien [1]).

Während Clemens das praktisch aufgefasste Ideal des Gnostikers in seinem Sinne bis zur stoischen Apathie des christlichen Weisen verfolgte, that Origenes den weitern Schritt, den zum Wissen erhobenen Glauben zur Wissenschaft fortzuführen. Was Clemens in dem mystischen Helldunkel seiner Stromata absichtlich verhüllte, und nur für den Blick der Eingeweihten durchscheinen lassen wollte, legte Origenes in seinen Ἀρχαὶ in dem klaren Zusammenhang eines wissenschaftlich angelegten Systems dar. Sie sind bei aller Unvollkommenheit ihrer Ausführung der erste Versuch eines dogmatischen Systems. Die ἀρχαὶ, von welchen die Schrift ihren Namen hat, sind

1) Vgl. die chr. Gnosis. S. 502 f.

die Principien, Gott, Welt, Freiheit, oder Seele, und Schrift, nach welchen ORIGENES das Ganze in ebenso viele Bücher getheilt hat. Indem aber in jedem der drei ersten Bücher die Hauptdogmen unter verschiedenen Gesichtspunkten behandelt werden, bilden die drei Hauptprincipien drei verschiedene Formen dogmatischer Darstellung, in welchen zwar die den Inhalt bildenden Materien noch nicht genauer geschieden und methodisch vertheilt sind, aber doch der Gedanke eines wissenschaftlichen Organismus klar hindurchblickt [1]). Dass die Lehren des christlichen Glaubens auf der Grundlage der zwar zur Norm dienenden, aber in mancher Beziehung noch unbestimmten kirchlichen Tradition, durch die Erklärung der Schrift und die Entwicklung des innern Zusammenhangs der Sache selbst in die Einheit eines wissenschaftlich geordneten Ganzen zu bringen sind, dessen war sich ORIGENES schon klar bewusst geworden [2]).

§. 13.

Die Logos-Idee.

Unter die allgemeineren Formen, in welchen das dogmatische Bewusstsein der ersten Periode charakteristisch sich ausbildete, gehört besonders auch die Logos-Idee. Nachdem sie einmal im Laufe des zweiten Jahrhunderts in Bewegung gekommen war, bemächtigte sie sich mehr und mehr des christlichen Bewusstseins. Je mehr in

---

1) Bemerkenswerth ist die Analogie der Anlage dieses ersten dogmatischen Werkes mit der Construction der SCHLEIERMACHER'schen Glaubenslehre. Was bei ORIGENES jene drei Begriffe sind, sind bei SCHLEIERMACHER die Glaubenssätze in der dreifachen Form als Beschreibungen menschlicher Lebenszustände, als Begriffe göttlicher Eigenschaften und Handlungsweisen und als Aussagen über Beschaffenheiten der Welt, oder es entspricht jenen drei objectiven Principien subjectiv das Bewusstsein als Selbstbewusstsein, Gottesbewusstsein und Weltbewusstsein. Die Schrift hat bei beiden eine untergeordnete Stellung.

2) Man vergl. besonders De princ. praef. c. 10: „*Oportet velut elementis ac fundamentis hujusmodi* (den in der ecclesiastica praedicatio enthaltenen) *uti secundum mandatum, quod dicit: illuminate vobis lumen scientiae* (Hos. 10, 12.), *omnem, qui cupit, seriem quandam, et corpus ex horum omnium ratione perficere, ut manifestis et necessariis assertionibus de singulis quibusque, quid sit in vero, rimetur, et unum, ut diximus, corpus efficiat exemplis et affirmationibus, vel his, quas in sanctis scripturis invenerit, vel quas ex consequentiae ipsius indagine ac recti tenore* (d. h. aus der Consequenz des Denkens und der Natur der Sache selbst) *repererit.*“

ihr die noch so unstet hin und her schwankenden Vorstellungen über die Person Christi ihren festen Haltpunkt erhielten, und die auch im Ebionitismus sichtbare Tendenz, das Göttliche in Christus auf seinen bestimmten absoluten Ausdruck zu bringen, zu ihrer Vollendung kam, um so mehr war sie ein alle Elemente an sich ziehender Vereinigungspunkt, in welchem die letzte Schranke, die der alttestamentliche Monotheismus dem sich entwickelnden Princip des christlichen Bewusstseins noch entgegensetzte, vollends durchbrochen wurde. Die Beschränktheit des Ebionitismus war, dass er das Göttliche in Christus nur in das πνεῦμα setzte, Christus ihm also wesentlich nur Mensch war. Aber auch der Paulinismus war darüber noch nicht hinausgegangen. Diesem noch immer am Judenthum hängenden Standpunkt gegenüber nahm das christliche Bewusstsein seinen höhern Aufschwung zu seiner absoluten Idee in der johanneischen Logoslehre, in welcher der Ebionitismus absolut erst dadurch überwunden war, dass Christus wesentlich nicht mehr blos Mensch, sondern Gott war. Es geschah offenbar schon im Bewusstsein dieses vor sich gehenden Umschwungs, wenn der Verfasser der pseudoclementinischen Homilien das monotheistische Interesse des Ebionitismus auf seinem äussersten Punkte darin noch mit aller Macht festhalten wollte, dass Christus, so hoch er auch als Sohn Gottes gestellt werden möge, wenigstens nicht als Gott zu betrachten sei [1]. Was die Logos-Idee neben der Beziehung zum Ebionitismus noch besonders empfehlen musste, war ihr Verhältniss zur Gnosis, dass sie einerseits zwar dem Drange der Zeit, ihr Gottesbewusstsein in solchen von Gott unterschiedenen, aus ihm hervorgegangenen Wesen zu objectiviren, entgegenkam, andererseits aber auch das Übermaass der gnostischen Aeonenlehre abschnitt, somit zwischen ebionitischer Beschränktheit und gnostischer Überschwänglichkeit das ruhige Gleichgewicht der ächt katholischen Mitte hielt. So geschah es, dass die durch sie erst auf ihren adäquaten Ausdruck gebrachte und mit ihr auf's engste verbundene Lehre vom Sohne Gottes der Mittelpunkt wurde, um welchen sich die ganze Entwicklung des Dogma bewegte, und die Form, in welche das christliche Zeitbewusstsein den ganzen dogmatischen Inhalt, mit welchem es erfüllt war, niederzulegen sich gedrungen sah. Als die Quelle, aus wel-

---

1) Hom. 16, 16. Die chr. Gnosis. S. 380 f.

cher die Logos-Idee in die christliche Theologie herüberkam, kann nur die alexandrinische Religions-Philosophie in ihrem so weit sich erstreckenden Einflusse betrachtet werden. Auch darf man ihre Aufnahme in das christliche Bewusstsein nicht einzig nur dem johanneischen Evangelium zuschreiben, sondern, wie aus den Schriften Justin's des M. zu schliessen ist, auch unabhängig von demselben tritt sie um die Mitte des zweiten Jahrhunderts als eine Zeit-Idee auf, die mit dem kräftigen Aufschwung zusammenhängt, welchen das geistige Leben der christlichen Kirche seit dem Zeitalter Hadrian's theils durch die Gnosis und ihre berühmtesten Sektenhäupter, theils durch das damals zuerst lebhafter erwachte apologetische Interesse erhielt. Schon in der Logos-Idee war ein platonisches Element aufgenommen, der eigentliche Platonismus aber stellt sich uns als die charakteristische Richtung der christlichen Theologie der ersten Jahrhunderte erst in dem Systeme des Origenes dar, in diesem aber auch auf eine das Christenthum so überwiegend mit platonischen Elementen durchdringende Weise, dass man sich nicht wundern kann, wenn in der Folge eine strengere Scheidung des Christlichen vom Heidnischen als nothwendig erschien.

§. 14.

Die Synoden.

Die Synode in Nicäa, welche den natürlichen Grenzpunkt der ersten Periode bildet, begränzt sie nicht blos äusserlich, sie enthält selbst auch ein allgemeines dogmatisches Moment. Dem herrschenden Traditionsprincip zufolge musste die höchste dogmatische Auctorität in den Synoden liegen, und zwar in dem Grade um so mehr, in je grösserm Umfange die auf einer Synode versammelten Bischöfe die Gesammtheit der christlichen Kirche in sich repräsentirten. Sobald es daher eine Macht in der christlichen Kirche gab, durch welche die sämmtlichen Bischöfe der ganzen römischen Ökumene zusammenberufen werden konnten, musste den so berufenen Synoden, den ökumenischen, die höchste entscheidende Auctorität in allen dogmatischen Fragen zugeschrieben werden. Sie mussten über alle subjective Meinung und Willkür erhaben erscheinen. Was schon die Apostelgeschichte von dem in Jerusalem gefassten Beschlusse des apostolischen Convents sagt: ἔδοξε τῷ ἁγίῳ πνεύματι, 15, 28.,

konnten vor Allem die ökumenischen Synoden für sich in Anspruch nehmen. Diess galt seit der nicänischen Synode als stehender Lehrsatz und als allgemeines Princip zur Fixirung des kirchlichen Glaubens.

§. 15.
Die Kirchenlehrer.

Die Kirchenlehrer, deren Schriften die Hauptquelle für die Dogmengeschichte sind, bilden mit den an der Spitze stehenden apostolischen Vätern und den auf diese folgenden Apologeten schon eine nicht unbedeutende Zahl durch ihre Eigenthümlichkeit sehr ausgezeichneter Schriftsteller.

1. Die apostolischen Väter.

Barnabas, Clemens, Hermas, Ignatius, Polycarpus sind die ältesten noch in unmittelbarem Zusammenhang mit dem apostolischen Zeitalter stehenden Väter, deren Namen literarische Überreste an sich tragen, bei welchen die Ächtheit beinahe durchaus bestritten, und grossentheils mit überwiegenden Gründen in Frage gestellt ist [1].

Der dem apostolischen Gehülfen Barnabas zugeschriebene Brief hat den Zweck, den christlichen Glauben zur vollkommenen Erkenntniss zu erheben und durch Nachweisung der Unzulänglichkeit des Judenthums die Überzeugung zu begründen, dass nicht die Juden, sondern nur die Christen das Volk Gottes seien. Charakteristisch ist für den Brief die ganz den Übergang auf die Gnosis bildende alexandrinisch allegorisirende Auffassungsweise des Verhältnisses zwischen Christenthum und Judenthum. Das bemerkenswertheste äussere Datum zur Bestimmung der Zeit der Abfassung des Briefs enthält die Stelle c. 16 (vergl. c. 4), welche, wenn auch verschieden erklärt, doch mit grösster Wahrscheinlichkeit von der Zeit Hadrian's zu verstehen ist [2].

---

1) Ausgaben von Hefele Patr. Ap. Opp. Tüb. 1839, 4. A. 1856, neuestens von Dressel Lips. 1857. Vgl. Hilgenfeld, die apostolischen Väter, Untersuchungen über Inhalt und Ursprung der unter ihrem Namen erhaltenen Schriften. 1853.

2) Die Frage ist, ob der Verfasser des Briefs mit dem Ausdrucke οἱ τῶν ἐχθρῶν ὑπηρέται die Heiden oder die Christen bezeichnet. Dass nur an die Heiden zu denken ist, hat Volkmar in den Theol. Jahrb. 1856. S. 350 f. sehr

Clemens soll derselbe sein, welcher Phil. 4, 3 genannt wird und als Begleiter und Nachfolger des Apostels Petrus an der Spitze der römischen Bischöfe steht. Sein Name hat in der Tradition und Literatur der ältesten Kirche eine sehr hohe Bedeutung. Es ist an ihn eine Anzahl von Schriften geknüpft, deren gemeinsame Idee ist, ihn, den geborenen Heiden, der als Christ zu den beiden Aposteln Petrus und Paulus in einer sehr nahen Beziehung steht, als den Vermittler zwischen den Judenchristen und Heidenchristen in der Weise zu betrachten, dass durch ihn die von den Aposteln im Sinne der herrschenden judenchristlichen Partei aufgestellten Grundformen der Verfassung auf die Heidenchristen übergetragen werden, um sie mit den Judenchristen in der Einheit der katholischen Kirche zu einem hierarchisch geordneten Ganzen zu vereinigen. Diesen Zweck haben vor Allem die zu dieser pseudoclementinischen Literatur gehörenden apostolischen Constitutionen. Für die Dogmengeschichte haben in der Reihe dieser Schriften die grösste Wichtigkeit die pseudoclementinischen Homilien [1]), aus welchen wir das ebionitische Christenthum in seinem Gegensatz zum Paulinismus und zur Gnosis in einer höchst merkwürdigen Form seiner Entwicklung kennen lernen,

evident nachzuweisen gesucht. Der Brief kann daher nicht vor dem Jahr 119 geschrieben sein, wo Hadrian selbst den Wiederaufbau des jüdischen Tempels unternahm. Die andere Erklärung hat neuerdings Hilgenfeld a. a. O. S. 36 f. und in der Zeitschr. f. wissensch. Theol. 1858. 2. S. 282 f. vertheidigt. Wäre an sich schon der Ausdruck eine sehr eigene Bezeichnung für die Christen, so spricht auch der Zusammenhang für die erstere Erklärung. Der Verfasser will ja die Erfüllung des Ausspruchs bei Es. 49, 17 nachweisen, dass dieselben, die den Tempel zerstört haben, ihn bauen werden. Diess geschehe. Er sei von den Feinden zerstört worden, und jetzt werden ihn αὐτοὶ οἱ τῶν ἐχθρῶν ὑπηρέται wieder aufbauen. Wer anders können also diese Diener der Feinde sein, als die von den Römern aufgestellten Bauleute, und wie treffend passt diess auf den Hadrianschen Tempelbau? Dass Israel ganz in die Hände der Heiden gegeben sei, sagen auch die folgenden Worte. Der Gegensatz zu diesem heidnischen Wesen im Zerstören und Bauen des Tempels folgt erst in den Worten: ζητήσωμεν οὖν, εἰ ἔστι ναὸς θεοῦ. Ἔστιν· ὅπου αὐτὸς λέγει ποιεῖν καὶ καταρτίζειν. Der wahre geistige Tempel ist nur da, wo Gott selbst ihn haben will.

1) Man vgl. über diese Homilien, zu welchen in der Ausgabe von Dressel *Clementis Romani, quae feruntur, homiliae viginti nunc primum integrae, Goett.* 1853, auch der bisher noch fehlende Schluss hinzugekommen ist, die drei ersten Jahrh. S. 106. 218 f., Hilgenfeld die clem. Recognit. u. Homilien nach ihrem Ursprung und Inhalt 1848, die apostol. Väter S. 287 f., Uhlhorn die Recogn. und Homilien des Clemens Romanus. 1854.

aber auch abgesehen davon sind sie eine durch Ideenreichthum und dialektischen Geist sich sehr auszeichnende Schrift, welche besonders für die Geschichte der Apologetik sehr schätzbare Beiträge gibt. Den Anspruch auf ächtclementinischen Ursprung schien bisher nur der erste Brief an die Korinthier machen zu können, ein von Clemens im Namen der römischen Gemeinde an die korinthische aus Veranlassung der in der letztern entstandenen innern Spaltungen erlassenes Sendschreiben, aber auch hier tritt der für die Abfassung des Briefs gewöhnlich angenommenen Zeit Domitians ein auf spätern Ursprung hinweisendes Zeitdatum entgegen [1]. Darin behauptet auch dieser Brief den mit dem Namen des Clemens verbundenen Charakter, dass er nur soweit paulinisch ist, als sich der Paulinismus nach Maassgabe der schon katholisirenden Richtung der Zeit mit dem Judenchristenthum verträgt. Der zweite Brief ist nur das Bruchstück einer Homilie aus einer gleichfalls spätern Zeit.

In dem Hirten des Hermas machen Visionen, Gebote, Gleichnisse den Inhalt einer Schrift aus, die in der Form einer apokalyptischen Darstellung von dem in der Gestalt eines Hirten erscheinenden und seine Belehrungen ertheilenden Engel ihren Namen hat. Busse und Vollendung der Kirche, beide sich gegenseitig bedingend, sind die dem Ideenkreise des Montanismus verwandte Grundanschauung, in welcher die aus der Mitte des zweiten Jahrhunderts als Erzeugniss des Judaismus stammende Schrift sich bewegt.

Die angeblich von Ignatius, dem Bischof von Antiochien, auf dem Wege zum Märtyrertod in Rom geschriebenen Briefe sind in jeder der drei Textesgestalten, in welchen sie jetzt existiren, eine pseudepigraphische Schrift, welche tief in die dogmatischen Gegensätze und hierarchischen Interessen des zweiten Jahrhunderts hineinreicht. Derselben Zeit und derselben erdichteten Situation gehört auch der Brief Polycarp's, des Bischofs von Smyrna, an die Philip-

1) Ist das Buch Judith, wie nach dem Vorgang Hitzig's Volkmar in den Theolog. Jahrb. 1857. S. 441 f. sehr einleuchtend gemacht hat, eine verhüllte Darstellung von Begebenheiten, welche in die letzte Zeit der Regierung Trajan's fallen, so kann der Brief des Clemens, in welchem das Buch Judith zum erstenmal zum Vorschein kommt, nicht vor dem J. 118 entstanden sein. Die Gegenbemerkungen Hilgenfeld's, Zeitschr. für wissenschaftl. Theol. 1858. 2. S. 270 f., reichen nicht zu, eine Combination, zu deren Begründung so Vieles zusammentrifft, als unhaltbar darzustellen.

per an. Ihrer dogmatischen Richtung nach stellen sich diese Briefe auf die Seite des Paulinismus.

So gering im Ganzen der dogmatische Inhalt dieser ersten Quellenschriften ist, so haben sie doch für die Dogmengeschichte um so grössere Bedeutung, je deutlicher an der Dürftigkeit und Unscheinbarkeit des ersten Anfangs der innere Entwicklungstrieb des seit dieser Zeit immer reicher sich gestaltenden Dogma sich zu erkennen gibt.

2. Die Apologeten.

Eine schon weitere und freiere Sphäre eröffnet sich in den Schriften der Apologeten[1], welche, wie sie selbst durch griechische Literatur und Philosophie gebildete Männer waren, so auch es sich zur Aufgabe machten, das Christenthum in die grösseren Weltverhältnisse dadurch einzuführen, dass sie die Vorurtheile, die ihm entgegenstanden, zu widerlegen, das grosse Publikum über dasselbe aufzuklären und durch Anknüpfung an Verwandtes und Gangbares das Zeitbewusstsein mit ihm zu befreunden suchten. Da die Schriften der ersten seit Hadrian auftretenden Apologeten verloren gegangen sind, so steht Justin, der Philosoph und Märtyrer, mit seinen beiden Apologien als klassischer Typus an der Spitze dieser Reihe von Schriftstellern. Nach den neuesten Untersuchungen ist die grössere Apologie um das Jahr 150 unter der Regierung des Kaisers Antoninus Pius kurz nach dem Anfang der Mitregierung des Marc-Aurel, als des Καῖσαρ φιλόσοφος, verfasst. Die zweite kleinere gehört derselben Zeit an, sie ist demselben Εὐσεβὴς αὐτοκράτωρ übergeben, während ein φιλόσοφος mit ihm regierte, ein durch einen speciellen Vorfall veranlasster Nachtrag zu dem Hauptwerk[2]. Was die beiden Apologien für das Verhältniss des Christenthums zum Heidenthum sind, ist der nicht minder wichtige, einige Jahre nachher geschriebene Dialog mit dem Juden Tryphon für das Verhältniss des Christenthums zum Judenthum, die Hauptschrift, aus welcher wir diese Seite der christlichen Apologetik kennen lernen. Nur diese drei Schriften sind unzweifelhaft ächt neben mehreren andern, die nur der Ähnlichkeit wegen seinen Werken angehängt sind. Un-

1) Corpus Apologetarum sec. II. ed. J. C. Th. Otto. Ed. 2. 1848—57.

2) Vergl. Theolog. Jahrb. 1855. S. 227 f. Volkmar, die Zeit Justin's des Märtyrers kritisch untersucht.

gefähr um das Jahr 160 starb er von dem Philosophen Crescens in Rom als Christ denuncirt den Märtyrertod[1]. Auf ihn folgten als apologetische Schriftsteller derselben Richtung Tatian mit seinem Λόγος πρὸς Ἕλληνας, Athenagoras mit seiner Πρεσβεία περὶ Χριστιανῶν und seiner Abhandlung über die Lehre von der Auferstehung, die auch eine apologetische Tendenz hat, da die Heiden an dieser Lehre besondern Anstoss nahmen, und Theophilus, Bischof von Antiochien, vom Jahr 170—180, mit seiner Schrift in drei Büchern an Autolycus περὶ τῆς τῶν Χριστιανῶν πίστεως. Auch der unbekannte geistreiche Verfasser der *Epist. ad Diognetum* gehört in diese Zeit.

3. Die übrigen Kirchenlehrer.

Seit dem Ende des zweiten Jahrhunderts ist neben dem apologetischen Interesse die Bestreitung der Häretiker der Hauptgegenstand der schriftstellerischen Thätigkeit der Kirchenlehrer, die sich jetzt überhaupt auf alles erweitert, was in den herrschenden Zeitideen eine nähere Beziehung auf das Dogma hat. In dieser Hinsicht bilden die drei sonst durch Herkunft, Geistesrichtung und Individualität sehr verschiedenen Zeitgenossen, Irenäus zu Lugdunum in Gallien, Tertullian in Carthago, Clemens in Alexandrien, deren gemeinsames Werk hauptsächlich die Gründung einer katholischen Kirche war, eine Gruppe eng zusammengehörender Schriftsteller. Die fünf Bücher des Irenäus gegen die Häretiker, Ἔλεγχος καὶ ἀνατροπὴ τῆς ψευδωνύμου γνώσεως, nur noch in einer alten lateinischen Übersetzung vorhanden, sind die Hauptquelle unserer Kenntniss der gnostischen Lehrsysteme und der Gründe, mit welchen die Kirchenlehrer sie zu widerlegen suchten. Als Bestreiter der Gnostiker und der Häretiker überhaupt steht dem Irenäus Tertullian zur Seite mit einer Reihe von Schriften, unter welchen die fünf Bücher gegen Marcion und die allgemeine, die Gnostiker von vorn herein mit allen Ansprüchen auf apostolisches Christenthum abweisende *de praescriptione haereticorum* die wichtigsten sind. Auch die Abhandlungen *de carne Christi, de resurrectione, de anima* betreffen durch die Gnosis veranlasste dogmatische Fragen. Am glänzendsten zeigt sich die feurige, schwungreiche, auch durch das Nervöse und Prägnante des Ausdrucks sich auszeichnende Darstellung Tertullians

1) Vergl. Semisch, Justinus der Märtyrer. 1840—42.

in seinem *Apologeticus*. Der montanistische Geist seiner Schriften hat für die Dogmengeschichte keine besondere Bedeutung [1]. Das ächte Gepräge eines alexandrinischen Allegoristen tragen die Schriften des Clemens an sich. Die drei, der Λόγος προτρεπτικὸς πρὸς Ἕλληνας, der Παιδαγωγὸς und die Στρώματα stehen in dem Verhältniss einer Stufenfolge zu einander, welche, wie Clemens im Eingang des Pädagogen sich hierüber erklärt, durch die drei Begriffe, Religion, Sittenlehre und Wissenschaft bestimmt wird. Es kommt dreierlei bei dem Menschen in Betracht: ἤθη, πράξεις, πάθη. Der λόγος προτρεπτικὸς hat es mit den ἤθη zu thun, als Führer zur Gottseligkeit, sofern durch die Religion die ganze Lebensrichtung des Menschen ethisch bestimmt wird, auf das Praktische bezieht sich der Pädagog, indem er die Anweisung zum rechten Handeln gibt und von den Affecten heilt. Auch das letztere gehört noch in die Sphäre des Pädagogen, da aber die Heilung und die dadurch bewirkte Gesundheit nur die Voraussetzung ist für die vollkommene Erkenntniss der Wahrheit, so schliesst sich hier noch ein weiteres Gebiet an, das der διδασκαλικά, des Wissenschaftlichen, das nur den Στρώματα vorbehalten sein kann [2]. Wissenschaftlich sind aber die Stromata nur im Sinne des Clemens, sofern sie nach seiner mystisch geheimthuenden Weise ganz darauf angelegt sind, die Wahrheit vor dem Profanen ebenso zu verhüllen, als dem Kundigen zum Bewusstsein zu bringen [3].

In der engsten Beziehung zu Clemens steht Origenes nicht blos als dessen Schüler und Nachfolger an der Katechetenschule zu Alexandrien, sondern auch sofern durch ihn erst das Unklare und Unmethodische des Clemens eine reinere wissenschaftliche Form erhalten hat. Auch er schrieb Stromata, wie Clemens, welcher Unterschied aber zwischen Stromata und einer systematischen Darstellung, wie der in den vier Büchern περὶ ἀρχῶν, ist, erhellt aus dem schon Gesagten. Auch er lebte ganz in der allegorischen Anschauungsweise, aber er suchte die allegorische Schrifterklärung methodisch

---

1) Neander, Antignosticus, Geist des Tertullian, und Einleitung in dessen Schriften. 1825. 2. A. 1849. Hesselberg, Tertullian's Lehre aus dessen Schriften entwickelt. 1848.

2) Paedag. 1, 3.

3) Strom. 6, 1.: τοῖς ὡς ἔτυχεν ἐπὶ μνήμην ἐλθοῦσι καὶ μήτε τῇ τάξει μήτε τῇ φράσει διακεκαθαρμένοις, διεσπαρμένοις δὲ ἐπίτηδες, ἀναμὶξ ἡ τῶν Στρωματέων ἡμῖν ὑποτύπωσις λειμῶνος δίκην πεποίκιλται. Vergl. 4, 2. 7, 18.

zu rechtfertigen und auf gewisse Grundsätze zu bringen. Unter seinen zahlreichen Schriften, welche grösstentheils exegetischen Inhalts mit geringer Ausnahme nur in der lateinischen Übersetzung auf uns gekommen sind, nehmen, da auch die Schrift *de principiis* unter RUFIN's Hand eine wenigstens theilweise unsichere Quelle geworden ist, die im Urtext noch vorhandenen acht Bücher gegen CELSUS die erste Stelle für die Dogmengeschichte ein. Auch in ihrer jetzigen Gestalt geben seine Werke den urkundlichen Beweis, dass er als der eigentliche Vertreter der alexandrinischen Theologie, als das Haupt einer weit verbreiteten einflussreichen Schule, als der erste durch ächt wissenschaftliche Gelehrsamkeit und bei aller Vorliebe für die Allegorie durch kritischen Geist sich auszeichnende Schriftsteller die hervorragendste Erscheinung der Periode ist [1].

In die Reihe der übrigen Schriftsteller, MINUCIUS FELIX, ARNOBIUS, LACTANTIUS, CYPRIAN, NOVATIAN, tritt nun auch der Verfasser der erst in der neuesten Zeit entdeckten *Philosophumena* ein, welcher, sei er der Presbyter CAJUS, oder der Bischof HIPPOLYTUS, jedenfalls der römischen Kirche angehört. Die Schrift gibt sowohl über die Geschichte der Gnosis, als auch über die Entwicklung des Dogma in der römischen Kirche neue wichtige, specielle Aufschlüsse [2].

Geschichte der Apologetik.

§. 16.

Der Begriff der Apologetik.

Die Apologetik hat sowohl eine negative als eine positive Seite, und kann nach der erstern sowohl defensiv als offensiv verfahren. Zu der die positiven Gründe für die Wahrheit und Göttlichkeit des Christenthums aufstellenden Apologetik gehört auch die Lehre von der Tradition und der Schrift, von dem Kanon und der Inspiration, als den Erkenntnissquellen des christlichen Glaubens. Die in der ersten Periode besonders wichtige Apologetik war sowohl gegen das Judenthum, als gegen das Heidenthum gerichtet.

---

1) Vergl. REDEPENNING, Origenes, Darstellung seines Lebens und seiner Lehre. Zwei Abth. 1841 und 1846.

2) Erste Ausgabe von EMM. MILLER aus einer Pariser Handschrift: Ὠριγένους φιλοσοφούμενα. Oxon. 1851. Zweite von DUNKER und SCHNEIDEWIN: S. HIPPOLYTI Episc. et Mart. refutationis omnium haeresium librorum decem quae supersunt. Fascicul. I. 1856. Vgl. die drei ersten Jahrh. (K.G. I.) S. 181 f. 344 f.

§. 17.

Apologetik gegen das Judenthum.

Den Juden gegenüber hatten die christlichen Apologeten das Christenthum gegen zwei Haupteinwendungen zu vertheidigen; die eine betraf die Person des Messias, die andere die Auctorität des Gesetzes.

Da die Juden Jesum nicht als Messias anerkannten, mit den Christen aber darin übereinstimmten, dass der Messias im Alten Testament vorherverkündigt sei, so musste sich ihr Widerspruch gegen das Christenthum vor allem auf das Missverhältniss gründen, das sie zwischen der ganzen Erscheinung Jesu und allen jenen Prädikaten fanden, welche die prophetischen Schilderungen des Alten Testaments dem Messias gaben. Verstärkt wurde diese Einwendung noch besonders durch die unmittelbare Beziehung, welche die Stelle 5 Mos. 21, 23. mit ihrem verdammenden Ausspruch auf den Kreuzestod Jesu zu haben schien[1]. Den Fluch des Gesetzes wollte Justin nur davon verstanden wissen, dass die Juden und die andern Völker durch ihren tödtlichen Hass gegen die Christen Jesum zu einem Gegenstand des Fluchs machen. Wie die Juden schon in dieser Beziehung die Person Jesu mit ihrer Idee des Messias nicht in Einklang bringen konnten, so hatten sie auch für alle Vorstellungen, welche die Christen mit der Person Jesu verbanden, keinen Anknüpfungspunkt in ihrem Bewusstsein. Indem nach ihrer Ansicht der Messias nur als Mensch von Menschen geboren werden konnte, sahen sie in einer Menschwerdung Gottes nur etwas Unglaubliches und Unmögliches, während Justin sich besonders bemüht, sie gegen den Schein einer heidnischen, der griechischen Mythologie entlehnten Fabel in Schutz zu nehmen[2].

Mit der göttlichen Auctorität des Alten Testaments kommt das Christenthum in der Ansicht der Juden durch die Nichtachtung aller jener Gebote in Widerstreit, deren Beobachtung das Alte Testament für so unbedingt nothwendig erklärt, wie diess insbesondere bei dem Gesetz der Beschneidung der Fall ist. Der Jude Tryphon bei Justin sieht auch darin einen für sein Bewusstsein unauflöslichen Widerspruch, welchen Justin durch die Unterscheidung einer ab-

1) Justin, Dial. cum Jud. Tryph. c. 14. 32. 49. 96.

2) Justin a. a. O. c. 68 f.

soluten und einer blos relativen, für eine bestimmte Zeit geltenden Nothwendigkeit und durch die Behauptung zu heben sucht, dass das Alte Testament selbst sowohl ausdrücklich, als auch noch besonders in dem geistigen Sinn, mit welchem es aufzufassen sei, über sich selbst hinausweise und seine erfüllte Wahrheit erst im Christenthum habe [1]).

Da auch den Christen das Alte Testament als der Inbegriff aller objectiven Wahrheit galt und die allegorische Erklärung im weitesten Umfang auf das Alte Testament angewandt wurde, so konnte es nie schwer werden, alle von dieser Seite erhobenen Einwürfe zu beseitigen.

§. 18.

Apologetik gegen das Heidenthum.

I. Die Gegner.

Eine ungleich grössere Bedeutung hatte diese Seite der Apologetik nicht blos wegen des politischen Interesses, sondern auch weil die Aufgabe hier die doppelte war, das Christenthum sowohl gegen die griechische Philosophie, als die heidnische Volksreligion zu vertheidigen. Die Hauptgegner, welche das Christenthum mit allen Waffen der einen und der andern Art angriffen, waren Celsus und Porphyrius. Wer der von Origenes widerlegte Celsus war, ob der aus Lucian's Schriften bekannte Epikureer Celsus, oder ein anderer, ist schwer zu bestimmen, da schon Origenes selbst über die Person seines Gegners völlig im Unklaren war, und selbst sagt (4, 36.), er wisse nicht, ob jener Epikureer ausser den ihm beigelegten Schriften auch noch zwei andere Bücher gegen die Christen geschrieben habe, d. h. ob es eben der Celsus sei, gegen welchen er schreibe, da dieser Celsus nach der von Origenes widerlegten Schrift auch noch eine andere zu schreiben wenigstens beabsichtigt hatte (c. Cels. 8, 76). Der Celsus, gegen welchen Origenes schrieb, zeigt sich in seinen philosophischen Ansichten und Grundsätzen als einen so entschiedenen Platoniker, dass kaum wahrscheinlich ist, er sei gleichwohl Epikureer gewesen, der uns sonst bekannte Celsus. Wer er auch war, jedenfalls kennen wir ihn aus seiner Schrift Ἀληθὴς λόγος, Worte der Wahrheit, soweit Origenes uns mit

---

1) Justin a. a. O. c. 10 f. 18 f. 27. 46. u. s. w.

ihr bekannt macht, als einen der scharfsinnigsten und vielseitigsten Bestreiter des Christenthums. Der zweite Gegner lässt uns zwar keinen Zweifel über seine Person, von der berühmten Streitschrift aber, die er in fünfzehn Büchern gegen die Christen schrieb, sind so wenige Bruchstücke vorhanden, dass wir sie weit weniger kennen, als die des Celsus. Auch er war ein sehr scharfer und heftiger Gegner des Christenthums, hatte aber doch als Neuplatoniker eine andere Stellung zu demselben als Celsus, da er es nicht schlechthin verwarf und für Betrug erklärte, sondern in dem ächten und ursprünglichen Christenthum etwas Wahres und Göttliches anerkannte [1]). Neben diesen beiden ist Hierokles, der Statthalter von Bithynien, mit seinem nur aus der Widerlegungsschrift des Eusebius bekannten Φιλαλήθης λόγος (Worte der Wahrheitsliebe) nur wegen der zwischen Christus und Apollonius von Tyana gezogenen Parallele bemerkenswerth.

II. Die Einwendungen und ihre Widerlegung.

Sie betrafen theils den Ursprung, theils den Geist und Inhalt des Christenthums, theils die Person Jesu, theils die Wirkungen des Christenthums.

1. Der Haupteinwurf gegen den Ursprung des Christenthums war, dass es überhaupt etwas Neues sei, das man nicht annehmen könne, ohne das Alte, den von den Vätern überlieferten Glauben, aufzugeben und gegen den Grundsatz zu handeln, auf welchen die Neuplatoniker das grösste Gewicht legten, das Göttliche zu ehren κατὰ τὰ πάτρια, wogegen die Apologeten erinnerten, dass dieser Grundsatz nicht schlechthin gelten könne, es komme auf den Inhalt und Werth des Glaubens an, man müsse zwischen Wahrheit und Gewohnheit unterscheiden [2]).

Das Zufällige und Particuläre, das an sich im Wesen der Offenbarung liegt, griff Porphyrius an, wenn er nicht begreifen konnte, warum eine seligmachende Religion, wie das Christenthum, erst so lange nach Adam und Moses erschienen sei, Celsus, wenn er fragte, warum gerade in diesem Winkel der Erde? [3]) Gegen die moralische

1) Die drei ersten Jahrhunderte. (K.G. I.) S. 383 f. 420 f.

2) Clemens Rom. Hom. 4, 7. 8. Clem. Al. Coh. ad gentes c. 10. Origenes c. Cels. 5, 32.

3) Augustin Ep. 102. Hieronymus Ep. 133. Orig. c. Cels. 4, 7. 6, 78.

und metaphysische Möglichkeit einer Offenbarung waren schon die Einwürfe des Celsus gerichtet, wenn er die Art und Weise, wie Gott im Christenthum sich offenbarte, als ein Herabsteigen Gottes, um zu sehen, wo es fehle, als eine Nachbesserung des von Anfang an Geschaffenen, als eine Veränderung des göttlichen Wesens aus dem Guten in's Schlechte, als eine mit dem Begriffe des Weltganzen streitende Bevorzugung des Menschen vor andern Wesen betrachtet wissen wollte und sich auf einen Standpunkt stellte, welchem Origenes die teleologische Weltansicht und den theistischen Gottesbegriff des Christenthums entgegensetzte [1]. Auf den Begriff der Offenbarung bezog sich der Vorwurf der πίστις ἄλογος, welchen man dem Christenthum machte, und der Widerspruch, in welchen die Offenbarung durch so Vieles, was das Alte Testament ganz anders lehre, als das Neue, mit sich selbst kommen sollte [2].

2. Seinem Geist und Inhalt nach hatten die christlichen Apologeten das Christenthum vor allem zu vertheidigen gegen den Vorwurf der Irreligiosität und Unsittlichkeit, oder die drei Anklagepunkte, die als ἀθεότης, d. h. Läugnung der heidnischen Götter, als Θυεστεῖα δεῖπνα und Οἰδιπόδειοι μίξεις bezeichnet werden [3]. Ebendahin gehört so Vieles, was den heidnischen Gegnern in der alttestamentlichen Religionsgeschichte, in dem jüdisch-christlichen Gottesbegriff, in der evangelischen Geschichte und in Lehren des christlichen Glaubens unglaublich und sich selbst widersprechend, ungereimt und einer auf reineren Begriffen beruhenden Religion unwürdig zu sein schien [4]. In Betreff des Alten Testaments begegnete man solchen Einwürfen durch die allegorische Erklärung, die jedoch Celsus nicht gelten liess [5]. Der Verfasser der clementinischen Homilien hielt das nach seiner Ansicht Irrige und Gottesunwürdige im Alten Testament für spätere Zusätze und Textesverfälschungen [6].

3. Anfang und Ende des Lebens Jesu waren die Hauptpunkte der Bestreitung der Gegner. Wie man an die Stelle der übernatür-

1) C. Cels. 4, 3 f. 14. 74. 81. 99.

2) C. Cels. 1, 9. 7, 18.

3) Justin Apol. 1, 5. Dial. c. 10. Tatian Or. c. Gr. c. 25. Athenag. Leg. 4. 31. Tertull. Apol. c. 7. Minucius Felix, Octav. c. 9. Orig. c. Cels. 6, 40.

4) Orig. c. Cels. 1, 19. 4, 36. 41. 43. 71. 6, 52. 58 f.

5) Orig. c. Cels. 4. 48.

6) Hom. 2, 38. f.

lichen Geburt die niedrigste Herkunft setzte (schon Celsus kennt den Talmudischen Ben-Panthera, die jüdische Schmähung, dass Jesus der Sohn einer Buhlerin sei)[1]), so sollte die Auferstehung nur ein betrügerisches Vorgeben sein, wie aus der innern Unwahrscheinlichkeit der Sache, der schlechten Bezeugung derselben und besonders auch daraus erhelle, dass Jesus nach seiner Auferstehung sich nicht öffentlich seinen Feinden gezeigt habe. Das letztere erklärt sich Origenes aus seiner eigenthümlichen Vorstellung von der Lichtsubstanz des Leibes Christi, jenes erstere widerlegt er aus seiner Lehre von der Präexistenz der Seelen, vermöge welcher die Beschaffenheit des Leibes durch die der Seele bedingt ist, demnach auch nicht angenommen werden könne, dass die edelste Seele mit einem Leibe so unreinen Ursprungs verbunden worden sei. Dabei nimmt aber Origenes von solchen und andern ähnlichen Einwendungen auch Veranlassung, die Gründe genauer zu entwickeln, die uns an der Glaubwürdigkeit der Jünger Jesu in ihrer Darstellung der evangelischen Geschichte nicht zweifeln lassen[2]). Unter denselben Gesichtspunkt gehört die Parallele, die man zwischen Christus und Heroen des hellenischen Glaubens zog. Auch diesen Punkt berührte schon Celsus, um damit darzuthun, wie unberechtigt es sei, wenn die Christen ihren Jesus um der Wunder willen, die er gethan haben sollte, als Gott oder Gottessohn verehrt wissen wollen[3]). In demselben Sinn erinnerte Hierokles an Apollonius von Tyana, um das Urtheil, dass ein solcher Wunderthäter kein Gott, sondern nur ein von den Göttern geliebter Mensch sei, als das weit vernünftigere der Leichtfertigkeit der Christen gegenüberzustellen. Während dem Origenes und Eusebius der sittliche Charakter der Wunder Jesu eine solche Parallele gar nicht zuzulassen schien, nahm sie in der eklektischen und synkretistischen Anschauungsweise des dritten Jahrhunderts die Wendung, dass man auf heidnischer Seite selbst das Interesse hatte, einen Apollonius von Tyana als Weltreformator im Lichtreflex der Persönlichkeit Jesu erscheinen zu lassen, eine Ansicht, welche sodann Neuplatoniker, wie Porphyrius und Jamblichus, weiter dahin ausbildeten, dass sie den göttlichen Pythagoras in ihren Beschreibungen seines Lebens als einen mit der heilbringenden

1) Orig. c. Cels. 1, 32. Vgl. Nitzsch Theol. Stud. u. Krit. 1840. S. 115 f.

2) C. Cels. 1, 28—3. 2, 15 f. 26. 55. 63. 7, 53.

3) C. Cels. 3, 26.

Philosophie unter den Menschen erschienenen guten Dämon darstellten. Ein solcher göttlicher Weiser sollte auch Christus gewesen sein, nur kein Gott im Sinne der Christen, dafür haben ihn nur seine das ursprüngliche Christenthum verfälschende Jünger ausgegeben [1].

4. Die Wirkungen des Christenthums fand man seinem göttlichen Charakter nicht entsprechend, da nicht nur seine Bekenner nur den untersten Schichten der Gesellschaft angehörten, sondern auch die grossen Unglücksfälle der Zeit nur auf seine Rechnung zu kommen schienen, als die verdiente Strafe für die Vernachlässigung der alten Götter. In der Weltansicht der Apologeten waren dagegen gerade die Christen die den Weltruin hemmenden *deprecatores Dei*, und es schien ihnen nichts bedeutungsvoller als das gleichzeitige Zusammentreffen der Erscheinung des Christenthums mit der Epoche der Regierung des Kaisers Augustus [2].

III. Die positiven Beweisgründe.

Die christlichen Apologeten widerlegten nicht blos die von den heidnischen Gegnern erhobenen Einwürfe, sie führten auch die positiven Gründe aus, auf welchen ihre Überzeugung von der Wahrheit und Göttlichkeit des Christenthums beruhte. Die wichtigsten sind folgende:

1. Die Vernunftmässigkeit des Christenthums. Seitdem das substanzielle Wesen des Christenthums in der Logosidee ausgesprochen war, Christus als der fleischgewordene Logos betrachtet wurde, galt den Apologeten, an deren Spitze Justin stand, als höchster Grundsatz, dass alles Vernünftige christlich und alles Christliche vernünftig sei. Was in der vorchristlichen Zeit die noch unvollkommene Offenbarung des überall nur in Partikeln und Bruchstücken sich mittheilenden λόγος σπερματικὸς war, ist im Christenthum die absolute Offenbarung des in seiner Einheit nnd Totalität erschienenen Logos [3]. Zugleich sollte aber auch, was man bei griechischen Philosophen Wahres fand, nur aus den Schriften des A. T. entlehnt

---

1) Vgl. meine Schrift Apollonius von Tyana und Christus oder Pythagoreismus und Christenthum. Tüb. 1832. Die drei ersten Jahrh. S. 415 f. 424 f.

2) Orig. c. Cels. 3, 44 f. Tert. Apoll. c. 40. Eusebius H. E. 4, 26. Arnobius adv. nationes 1, 2 f. Vgl. die drei ersten Jahrh. S. 372.

3) Justin Apol. 1, 46. 2, 8. 10. 13.

sein[1]. Insbesondere glaubte man die Grundlehre von der Einheit Gottes bei Dichtern und Philosophen in einer Reihe grossentheils schon von ältern Hellenisten untergeschobenen Stellen nachweisen zu können[2]. Ohne diesen Umweg durch die heidnische Literatur berief sich TERTULLIAN einfach auf das unmittelbare *testimonium animae naturaliter christianae*[3].

2. Auf die Weissagungen des A. T. wurde das grösste Gewicht gelegt[4]. Das A. T. galt ja überhaupt, solange es noch keinen Kanon der Schriften des N. T. gab, für den Inbegriff aller göttlich geoffenbarten Wahrheit. Nur vom A. T. aus konnte man sich von der Wahrheit und Göttlichkeit des Christenthums überzeugen; evidenter schien aber in dieser Beziehung nichts zu sein, als die der unmittelbaren Anschauung gegebene Thatsache, dass in der Person Jesu zur geschichtlichen Wirklichkeit geworden sei, was schon so lange zuvor auf dieselbe Weise vorherverkündigt war. Je ausserordentlicher das in Christus Geschehene war, um so ausserordentlicher sollte auch die Art und Weise der Bezeugung sein[5]. CELSUS griff sowohl die Form als den Inhalt der biblischen Weissagungen an und wollte ihnen keinen Vorzug vor den heidnischen zugestehen, ORIGENES vertheidigte sie[6]. Da man aber nicht blos an die Realität dämonischer Orakel glaubte, sondern auch den biblischen Weissagungen nichtbiblische, wie die in dem Testament der zwölf Patriarchen und in den sibyllinischen Orakeln, zur Seite setzte, so hatte der Weissagungsbeweis einen ebenso vagen Charakter, wie die typische Anschauungsweise Justins[7].

3. Wunder und Weissagungen stellt ORIGENES[8] zusammen. Gegen den Vorwurf des CELSUS, dass die Wunder Jesu auch nur in die Kategorie der magischen oder dämonischen Wunder gehören, läugnete auch ORIGENES die Realität solcher Wunder nicht, legte

1) JUSTIN Apol. 1, 44. TATIAN Or. c. Gr. 31 f.

2) Die dem JUSTIN beigelegten Schriften Coh. ad Gr. 19 f. περὶ μοναρχίας. ATHENAG. Leg. c. 5 f. MIN. FELIX Octav. c. 29.

3) Apol. c. 17. de testim. animae c. 2.

4) JUSTIN Apol. 1, 31—53. Dial. c. 7. TERT. Apol. c. 20.

5) JUSTIN Apol. 1, 53.

6) C. Cels. 7, 1—26.

7) Apol. 1, 54.

8) C. Cels. 1, 2.

aber dagegen um so mehr das Hauptkriterium des Unterschieds der wahren und falschen Wunder in den sittlichen Charakter des Wunders und des Wunderthäters [1].

IV. Die Angriffe der Apologeten auf das Heidenthum.

Sie betreffen sowohl die heidnische Volksreligion als die griechische Philosophie.

Die erstere bot in ihrer mythischen Götterlehre und in allem, was zum heidnischen Cultus gehörte, den vielfachsten Stoff zur Bestreitung dar. Am treffendsten hat der Verfasser der clementinischen Homilien die praktisch verderblichen Folgen des Polytheismus und den Zusammenhang desselben mit Ansichten, durch welche aller objective Inhalt des religiösen und sittlichen Bewusstseins aufgehoben wird, entwickelt [2]. Gegen die symbolische und allegorische Auffassung erinnerte man, dass sie nur die Vernichtung der heidnischen Götter sei, indem sie die ganze Religion in Kosmogonie und Naturlehre auflöse [3]. Die heidnischen Götter waren somit nur Erzeugnisse der menschlichen Einbildung, oder, was vollends der heidnischen Religion das Urtheil sprach, böse Dämonen.

Der Philosophie hielt man theils die Widersprüche, in welche sie im Streite der Meinungen und Systeme sich auflöse, theils ihren unpopulären, für die religiöse Bedürfnisse der allermeisten Menschen so wenig geeigneten Charakter entgegen [4].

§. 19.

Lehre von Tradition und Schrift.

Solange die Schriften des N. T. entweder noch gar nicht oder noch nicht in kanonischer Eigenschaft existirten, wusste man nur von einer alles, was das Erkenntnissprincip des Christenthums betraf, noch ungeschieden in sich begreifenden Überlieferung. Die Veranlassung zwischen Tradition und Schrift zu unterscheiden und

1) C. Cels. 1, 68. 3, 28. 8, 47. Vgl. Clem. Hom. 2, 34. Arnobius adv. nat. 1, 43. 48. 51.

2) Hom. 2, 42. 4, 12. 15 f. 20. 23. 5, 10 f. 9, 2.

3) Hom. 6, 1 f. Tatian or. ad Gr. c. 21. Athenag. Leg. c. 22. Arnobius adv. nat. 3, 29—34. 5, 33—42.

4) Theophilus ad Autol. 3, 7. Justin Coh. ad Gr. c. 6. Tatian or. c. 28. Hermias Διασυρμὸς τῶν ἔξω φιλοσόφων. Orig. c. Cels. 6, 2. 7, 60.

das Verhältniss beider genauer zu bestimmen, gab erst der Streit mit den Häretikern. IRENÄUS und TERTULLIAN sind daher als die Hauptbestreiter der Gnostiker die ersten Kirchenlehrer, bei welchen wir die Grundzüge der katholischen Lehre von der Tradition finden. Konnten beide Theile mit gleichem Recht sich den Vorwurf der Textesverfälschung und falschen Schrifterklärung machen, so musste man auf ein höheres Wahrheitsprincip zurückgehen und da auch dieses für beide Theile auf gleiche Weise in Christus und den Aposteln lag, so kam es um so mehr auf die dazwischen liegenden, die Überlieferung vermittelnden Glieder an, wofür man nur die apostolischen Muttergemeinden mit der Succession ihrer Bischöfe halten konnte. So wurde die ganze Beweisführung für die Wahrheit der christlichen Lehre die rein geschichtliche Nachweisung ihres apostolischen Ursprungs, dessen Kriterium selbst wieder nur die Übereinstimmung sein konnte, mit welcher die apostolischen Gemeinden, so gewiss sie apostolisch waren, auch nur zu einer und derselben Lehre sich bekannten und in dieser Übereinstimmung die katholische Kirche bildeten. Was apostolisch ist, ist daher auch katholisch und was katholisch auch apostolisch, der Glaube der weit überwiegenden Mehrheit hat als solcher auch das Princip der Wahrheit in sich, alle Meinungen der Häretiker sind, wie ja überhaupt die Wahrheit immer das Erste, der Irrthum das Spätere ist, nur Verfälschungen der allem Irrthum vorangehenden Wahrheit. In diesem Gedankenzusammenhang entwickelte TERTULLIAN das Princip der Tradition [1]. Die Schrift ist so betrachtet, selbst nur ein von der Tradition in diesem Sinn getragener und in ihr begriffener Ausdruck der christlichen Wahrheit, welcher für das christliche Gesammtbewusstsein nicht so nothwendig ist, dass es nicht auch ohne ihn sein könnte, und schon IRENÄUS denkt sich die Möglichkeit, dass die Apostel auch nichts Schriftliches zurückgelassen haben, in welchem Falle man sich auch so nur an den von ihnen den Vorstehern der Gemeinden übergebenen *ordo traditionis* zu halten hätte [2]. Die Gnostiker griffen diesen Begriff der Tradition nicht blos in den Mittelgliedern, sondern auch schon in den an der Spitze stehenden Aposteln an, die ihnen gleichfalls keine reine, schlechthin mit sich

1) Hauptsächlich in der Schrift de praescript. haer. c. 13 f.

2) Adv. haer. 3, 4.

einstimmige Organe der Wahrheit zu sein schienen[1]). Den Alexandrinern galt zwar auch die kirchlich überlieferte Lehre[2]) als der Inbegriff aller christlichen Wahrheit; da aber erst die allegorische Erklärung den Schlüssel zum richtigen Verständniss des tiefern Schriftsinnes gab, so sollte diese selbst eine geheim überlieferte sein, und die Schrift erhielt so auch bei ihnen ihre Bedeutung erst durch ein über ihr stehendes Erkenntnissprincip. Die althergebrachte auch von den Gnostikern getheilte Vorliebe für ein esoterisches Wissen im Unterschied von einem exoterischen war die Ursache, dass der höchste Besitz der Wahrheit eine geheime nur für wenige vorbehaltene Tradition sein sollte. In diesem Sinn sprach insbesondere der auch hierin den Gnostikern am nächsten stehende Clemens von Alexandrien von einem kirchlich überlieferten Kanon der Wahrheit, unter welchem er die hauptsächlich die Zusammenstimmung des A. und N. T. in's Licht setzende allegorische Auffassungsweise verstand[3]). Wie in allen diesen Beziehungen die Schrift gegen die Tradition zurückstand, so gab sich auch sonst da und dort ein gewisses unklares Misstrauen gegen die Schrift als ein minder sicheres Mittel zur Mittheilung der Wahrheit zu erkennen, wie bei dem Verfasser der clementinischen Homilien[4]), und bei Papias, welcher nur aus der lebenden und bleibenden Rede schöpfen wollte[5]). Es ist, wie wenn man die Unmittelbarkeit der ursprünglichen Offenbarung sich dadurch gegenwärtig erhalten wollte, dass man sich an das lebendige Wort hielt, nicht an die todte, vergängliche Schrift. Apostolisch sollte die Tradition in allen ihren Formen sein, wie konnte sie aber es sein, wenn sich in ihrem zeitlichen Verlauf auch Neues herausstellte? Diese Frage wurde, obgleich nicht in dogmatischer Beziehung, schon vom Montanismus berührt, wenn er von den Offenbarungen seines Paraklet behauptete, dass sie selbst über Christus und die Apostel hinausgehen[6]). Allein das die Identität des kirchlichen Bewusstseins erhaltende Princip sollte der der Kirche

1) Tert. a. a. O. c. 22. 26. Iren. a. a. O. 3, 2.

2) Die *ecclesiastica praedicatio per successionis ordinem ab Apostolis tradita et usque ad praesens in ecclesiis permanens*, Orig. de princ. 1. praef.

3) Strom. 1, 1. 5, 10. 6, 15. 7, 11. 15. Orig. c. Cels. 6, 6.

4) Hom. 3, 47.

5) Euseb. K.G. 3, 39.

6) Tert. de virg. vel. c. 1. de monog. c. 14.

immanente, in ihr aber auch nach der Verschiedenheit der Zeiten sich richtende heilige Geist.

§. 20.

Kanon und Inspiration.

In Ansehung des A. T. machte man zwischen den kanonischen Schriften und den Apokryphen, da die griechische Übersetzung beide neben einander enthielt, keinen Unterschied; nur wenigen, wie Melito, dem Bischof von Sardes, und Origenes, war das wahre Verhältniss beider bekannt. Der Kanon des N. T. bildete sich erst allmählig nach Analogie des A. T. Maassgebend war auch dabei die Tradition. Die allgemein als apostolisch citirten Schriften galten als Homologumena, die, deren apostolischer Ursprung nicht ebenso allgemein anerkannt oder sogar bestritten war, waren entweder Antilegomena schlechthin, oder als solche, wenn man sie auch wegen des Inhalts nicht für apostolisch halten konnte, auch noch Notha, wie Eusebius in der classischen Stelle H. E. 3, 25 unterschied. Da bei der schwankenden Ansicht über so manche der gangbaren Schriften das Urtheil über die als apostolisch anzuerkennenden sich erst fixiren musste, was nur durch kirchliche Bestimmungen geschehen konnte, so hiessen die in dieser Beziehung zusammengehörenden Schriften, über welche seit Irenäus, Tertullian und Clemens von Alexandrien schon eine ziemlich allgemeine Übereinstimmung stattfand, eben davon, nicht von der normativen Auctorität des Inhalts kanonisch [1].

Das Verhältniss des A. und N. T. wurde nach der Verschiedenheit der Standpunkte verschieden bestimmt, den Hauptunterschied machte die allegorische Erklärung. Allegoristen, wie Clemens von Alex., sahen im Christenthum nur das enthüllte Gesetz und Prophe-

1) Βιβλία κεκανονισμένα, κανονιζόμενα, κανονικά, im Gegensatz zu ἀκανόνιστα, wurden daher die Schriften in der Zeit nach Eusebius genannt, in den Kanones der um das Jahr 363 zu Laodicea gehaltenen Synode und in des Athanasius Epist. festalis Opp. ed. Montf. I, 2. S. 961. Credner's Erklärung in der Schrift: Zur Geschichte des Kanons 1847. S. 1 f. ist völlig verfehlt. Die scripturae legis in den Aktenstücken, die Credner S. 65 erwähnt, sind keine γραφαὶ κανόνος, welcher Ausdruck auch nicht vorkommt, sondern Religionsschriften, wie ja öfters lex soviel als Religion ist. Vgl. a. a. O. S. 67. Auch der κανὼν ἀληθείας gehört nicht hieher. Vgl. Zeitschrift für wissensch. Theol. 1858. 1. S. 141 f.

tenthum. War Christus nach dieser Ansicht nur der allegorische Interpret des A. T.[1], so sollte er dagegen nach dem Verfasser der clementinischen Homilien mit den Kriterien allgemeiner bekannt gemacht haben, nach welchen das Falsche, das in so viele Stellen des A. T. hereingekommen ist, von dem Wahren ausgeschieden werden kann. Da die Schrift, wie sie ist, in dieser Vermischung des Wahren mit Falschem alles sagt, was man in ihr finden will, so muss man erst nach dem Ausspruch Christi: Γίνεσθε δόκιμοι τραπεζῖται, das Wahre vom Falschen kritisch scheiden[2]. Auch Dualisten, wie Marcion, wollten von einer durch die Allegorie vermittelten Ausgleichung des A. und N. T. nichts wissen. Marcion verwarf nicht nur das A. T. als das Gesetz des Judenthums, sondern schärfte auch den Gegensatz zwischen Gesetz und Evangelium so sehr, dass er nur die paulinischen Schriften als die authentische Erkenntnissquelle der christlichen Offenbarung anerkannte[3]. Bei den Gnostikern hieng überhaupt ihre Ansicht vom A. T. und seinem Verhältniss zum N. ganz von dem Charakter ihrer Systeme ab.

Kanonische Schriften waren als solche auch inspirirte. Auch in dieser Beziehung war die Analogie mit dem A. T. massgebend. Wie sich dem Kanon des A. T. der des N. gegenüberstellte, so konnte man auch von dem göttlichen Einfluss, unter welchem diese Schriften die einen wie die andern entstanden waren, keine andere Vorstellung haben, als die hergebrachte, nach welcher selbst die griechische Übersetzung des A. T. unter der unmittelbaren Eingebung des heiligen Geistes zu Stande gekommen sein sollte. Als Organe des heiligen Geistes dachte man sich die heiligen Schriftsteller unter der Anschauung eines musikalischen Instruments, das

1) Strom. 6, 15: Κανὼν ἐκκλησιαστικὸς ἡ συνωδία καὶ συμφωνία νόμου τε καὶ προφητῶν τῇ κατὰ τὴν τοῦ Κυρίου παρουσίαν παραδιδομένῃ διαθήκῃ, d. h. die Einheit des Alten und Neuen Testaments. Denn, sagt die Schrift, recht und gerade ist alles vor den Verständigen, d. h. für die, welche die von dem Herrn bekannt gemachte Schrifterklärung κατὰ τὸν ἐκκλησιαστικὸν κανόνα ἐκδεχόμενοι διασώζουσι, d. h. die Schrift allegorisch erklären. Da die allegorische Erklärung nichts subjectiv Willkürliches sein soll, so kann sie nur Tradition sein und als solche ist sie der in der Kirche überlieferte Kanon der Wahrheit. Vgl. die christl. Gnosis S. 517 f.

2) Hom. 3, 9. 10 f. πάντα αἱ γραφαὶ λέγουσι. Vgl. Hom. 2, 51. 3, 50. 18, 20. und die christl. Gnosis S. 363 f.

3) Die christl. Gnosis S. 248. 759 f.

nur durch die Thätigkeit desjenigen, der sich desselben bedient, in Bewegung gesetzt wird [1]. Der ebenso vage als überspannte Inspirationsbegriff erhielt zuerst durch den Gegensatz zu dem Paraklet der **Montanisten** eine Beschränkung; es galt als Grundsatz, dass die prophetische Begeisterung nicht wie bei den dämonischen Orakeln der Heiden eine das Selbstbewusstsein überwältigende und den Geist in den Zustand der *amentia* versetzende Ekstase sein könne [2]. Als Geistesträger sind Apostel und Propheten gleichgestellt [3]. Die Identität des Geistes im A. und N. T., die Vollkommenheit der Schrift als des vom Geiste dictirten göttlichen Worts, die Nothwendigkeit einer selbst auf die Wahl der Worte sich erstreckenden Inspiration machte besonders Irenäus gegen die Gnostiker geltend [4], während Origenes den Begriff durch Unterscheidung verschiedener Grade der Inspiration, die er sich auch als blosse Erhöhung der natürlichen Geisteskraft dachte, genauer bestimmte, ihn durch Zurückführung auf den unmittelbaren Einfluss, welchen die Schrift als das Werk des in ihr von sich zeugenden Geistes mache, vergeistigte, und die Realität der Inspiration durch die thatsächliche Erfüllung der alttestamentlichen Weissagungen begründete [5].

Geschichte der einzelnen Dogmen.

§. 21.

Lehre von Gott.

Der christliche Gottesbegriff hat zu seiner Grundlage den alttestamentlichen; aber auf dem universellern Standpunkte des christlichen Bewusstseins kam es darauf an, das Persönliche und Concrete des alttestamentlichen Gottesbegriffs unter den Gesichtspunkt der absoluten Idee zu stellen. Die platonische Transcendenz der Idee, welcher zufolge Gott ἐπέκεινα πάσης οὐσίας ist, und an sich in seinem Wesen nicht erkannt werden kann, ist eine sehr vorherrschende Ansicht. Gott kann daher nur durch sich selbst offenbar werden [6].

---

1) Justin Coh. ad. Gr. c. 18. Athenag. Leg. c. 9. Theoph. ad Autol. 2, 9.
2) Tert. c. Marc. 4, 22. Eusebius K.G. 5, 17.
3) Justin Dial. c. 119. Theophilus ad Autol. 2, 9. 22. 3, 12.
4) Adv. haer. 3, 16. 21. 4, 35.
5) C. Cels. 7, 4. In Ev. Joh. Tom. 1, 5. De princ. 4, 1 f.
6) Justin Dial. c. 4. Clemens Alex. Strom. 5, 10 f. Origenes c. Cels. 7, 42.

Dass es ein angeborenes Gottesbewusstsein gibt, das unmittelbar im Menschen sich ausspricht, aber auch erst sittlich gereinigt werden muss, ist die gewöhnlichste Vorstellung[1]. Aber auch die Natur ausser dem Menschen zeugt von Gott, was nur Dualisten, wie MARCION, läugneten[2]. Die Momente des physikotheologischen und kosmologischen Beweises finden sich öfters angedeutet, schon mehr mit dialektischer Schärfe hervorgehoben in den clementinischen Homilien[3].

Was die bestimmteren Vorstellungen vom Wesen Gottes betrifft, so lassen sich drei verschiedene Ansichten unterscheiden, von welchen jede mit der Aufgabe ringt, sowohl die Idee Gottes in ihrer reinen Absolutheit aufzufassen, als auch Gott als das Princip alles Seienden zu bestimmen.

1. Die gnostische Idee Gottes.

Die gnostischen Systeme sind von dem tiefsten Bewusstsein der absoluten Idee des unnennbaren, unergründlichen, ewigen Gottes durchdrungen, aber so hoch sie die Idee Gottes stellen, so wenig können sie mit derselben über den Gegensatz der beiden Principien, Geist und Materie, hinwegkommen. Sobald der an sich seiende, in sich verschlossene Gott, wie es zum Begriffe seines Wesens gehört, sich selbst offenbart, wird er von dem Gegensatze des Geistes und der Materie afficirt, und von Stufe zu Stufe in die Sphäre eines Naturprocesses hineingezogen, in welchem sein geistiges Wesen der materiellen Verdunkelung unterliegt. Dieser Gegensatz bleibt derselbe ob die Materie von Anfang an als gleich ewiges und absolutes Princip Gott gegenübersteht, oder als der unwiderstehliche Hang sich zu materialisiren ursprünglich in das Wesen Gottes selbst gesetzt ist. Der unvermeidliche Process nimmt schon in den höchsten Regionen der Aeonenwelt seinen Anfang, und die Aeonen selbst, als die höchsten Gedanken des sich selbst denkenden und in ihnen zum Bewusstsein seiner selbst sich bestimmenden Geistes, sind die ersten Momente der Selbstoffenbarung und Selbstobjectivirung Gottes. Dass dieser Process, wenn das Wesen Gottes ein wahrhaft geistiges sein soll, in seiner höchsten Region nur als der Process des denkenden

1) THEOPHILUS ad Autol. 1, 2.
2) TERT. c. Marc. 1, 10.
3) Hom. 6, 24. 25. 11, 24.

Bewusstseins gedacht werden kann, ist wenigstens in dem valentinianischen Systeme in dem Begriffe der höchsten Aeonen ausgesprochen. Bei aller Geistigkeit der Idee Gottes ist es doch immer der Gegensatz zwischen Geist und Materie, mit welchem die Idee Gottes behaftet bleibt [1].

2. Die alexandrinische Idee Gottes.

Den reinsten immateriellsten Begriff vom Wesen Gottes hatten die Alexandriner. Nur Gott kommt, wie Origenes ausdrücklich behauptete [2], der strenge Begriff der Unkörperlichkeit eines rein geistigen, immateriellen Seins zu. Gott ist daher auch ausserhalb jeder Berührung mit der Materie, und die Alexandriner suchten jeden Gedanken an einen Natur- und Emanationsprocess so fern als möglich zu halten. Je mehr sie aber auf die Immaterialität Gottes drangen, desto mehr wurde ihr Begriff vom Wesen Gottes eine rein abstracte Vorstellung, welcher es an allem concreten Inhalt fehlte. Alle Kategorien sind, was besonders Clemens hervorhob, völlig unzureichend, etwas Positives über das Wesen Gottes auszusagen; man kann nur wissen, was Gott nicht ist [3]. Doch hält Origenes schon bestimmter fest, dass Gott Geist, Denken, Bewusstsein ist.

3. Der realistische Gottesbegriff.

Den Gegensatz zur Idealität des alexandrinischen Gottesbegriffs bildet der Realismus der meisten andern Kirchenlehrer. Derselbe hat sich aber in dem System der clementinischen Homilien auch noch zu einer besondern eigenthümlichen Form gestaltet. Wie der von allem Positiven abstrahirende Idealismus der Alexandriner auf der sogenannten *via negationis* beruhte, so machte der Realismus der Homilien neben dieser die *via eminentiae* zum Princip seines Gottesbegriffs. Das Wesen Gottes darf menschlich gedacht werden, wofern nur das Menschliche in weit vorzüglicherem Grade als es

1) Vgl. die Lehre von der Dreieinigkeit. 1. S. 140 f.

2) De princ. praef. 9.

3) Er bezeichnet diesen Weg der Abstraction als eine ἀνάλυσις, als ein ἀφελεῖν πάντα ὅσα πρόσεστι τοῖς σώμασι καὶ λεγομένοις ἀσωμάτοις, wenn man sich dann in die Grösse Christi hineinwerfe, möge man sich irgend eine Vorstellung des Allherrschers machen, es sei jedoch nur ein γνωρίζειν οὐχ ὃ ἔστιν, ὃ δὲ μή ἔστιν. Strom. 5, 11.

bei Menschen sich findet, Gott beigelegt und auf unendliche Weise von ihm ausgesagt wird [1]. Selbst ohne Körper und Glieder, ohne Gestalt und Schönheit kann Gott nicht sein, damit er als reales, concretes persönliches Wesen Gegenstand menschlicher Liebe und Verehrung sein kann, weil zu einem gestaltlosen Gott niemand beten kann, einen solchen niemand fürchten würde. Dieser Realismus ist jedoch wesentlich nichts anderes als Pantheismus. Gott und Welt verhalten sich zu einander wie Centrum und Peripherie, oder wie Wesen und Erscheinung, Substanz und Accidens, wie οὐσία und μετουσία. Der Anschauung des Verfassers dieser Homilien liegt das Bild der Sonne zu Grunde, die ihrer οὐσία nach begrenzt ist, während ihre μετουσία in's Unendliche sich erstreckt. Als der erfüllte Raum hat Gott nur den leeren ausser sich, oder das Nichts. Er ist das Herz des Alls, das Alles nach allen Richtungen in's Unendliche von sich ausströmen lässt und alles in seiner Einheit zusammenfasst und zur Ruhe bringt [2]. Zu dieser eigenthümlichen Form bildete sich der Realismus und Anthropomorphismus der jüdischen Gottesidee in der gnostisch-speculativen Richtung des Ebionitismus, welche der Verfasser der Homilien repräsentirt, in seinem System aus. Auch bei andern Kirchenlehrern waren Körperlichkeit, Substanzialität, Realität mehr oder minder identische Begriffe. Wenn Melito, der Bischof von Sardes, eine eigene Abhandlung über die Körperlichkeit Gottes schrieb, so wollte er ohne Zweifel in einem dem Ebionitismus und Montanismus verwandten Sinn die realistische Auffassungsweise der Gottesidee geltend machen [3]. Was ursprünglich nur der der jüdischen Gottesidee anhängende Anthropomorphismus war, wurde von denkenden Kirchenlehrern durch die allgemeine Ansicht gerechtfertigt, dass überhaupt nichts Existirendes ohne einen Körper sein könne. Am unmittelbarsten hat diess Tertullian ausgesprochen und daher auch ohne Bedenken gestattet, das Wesen Gottes

1) Die *via negationis* muss durch die *via eminentiae* eingeschränkt werden. Denn wenn die, welche über das Wesen Gottes nachforschen, ihm nicht alles Gute, das Menschen haben, geben, so bleibt nichts mehr übrig, was man sich vorstellen und von ihm sagen kann, man kann nicht mehr nach dem Wesen, sondern nur nach dem Willen Gottes fragen. Hom. 19, 10. Daher nun, wie Simon 19, 11 sagt und Petrus billigt, τῶν προσόντων ἀνθρώποις τὰ κρείττονα αἰωνίως *(sub specie aeternitatis)* πρόσεστιν τῷ Θεῷ.

2) Hom. 11, 2 f.

3) Eusebius K.G. 4, 26.

auf körperliche Weise zu denken, wofern man nur nicht vergesse, dass die Körperlichkeit oder die Substanz Gottes etwas ganz Anderes sei als die des Menschen [1]).

Den Übergang auf die Lehre von den Eigenschaften Gottes, die sich im Grunde schon aus dem Bisherigen ergibt, machte die Einheit Gottes, die nicht sowohl Eigenschaft als vielmehr das Wesen Gottes selbst ist. Die Kirchenlehrer hatten sie nicht blos gegen den heidnischen Polytheismus, sondern auch gegen den gnostischen Dualismus zu vertheidigen. Dass dieser Dualismus in der Trennung des Weltschöpfers von dem höchsten Gott nicht nur auch wieder Polytheismus sei, sondern auch dem Begriff des Schöpfers ebenso widerstreite wie dem Begriff des höchsten Gottes, hat Tertullian besonders mit aller Schärfe seiner Dialektik gegen Marcion dargethan [2]). Der Verfasser der Homilien [3]) beruft sich einfach auf das religiöse Bewusstsein, das dem Menschen nicht erlaube, einen andern als Gott zu verehren als den, von welchem er sich geschaffen weiss. Wie überhaupt die Kirchenlehrer im Gegensatz gegen die das Wesen Gottes in sich theilende und mit sich entzweiende Aeonenlehre der Gnostiker um so mehr die Einheit Gottes und seine absolute Identität mit sich selbst festhielten, so gaben sie auch nicht zu, dass Eigenschaften nicht zusammenbestehen können, die nur im Interesse des gnostischen Dualismus als entgegengesetzt und sich ausschliessend gedacht wurden, wie die Güte und die Gerechtigkeit [4]). Auf die Collision der göttlichen Allwissenheit mit der menschlichen Freiheit war man schon aufmerksam geworden und darauf bedacht, die letztere in ihrem Fürsichsein gegen die erstere aufrecht zu erhalten, da Gott das Freie nur als solches vorauswisse [5]). Die Macht Gottes liess Origenes durch das Wissen Gottes bedingt sein, sofern ihm auch in

1) Er unterscheidet zwischen dem Existiren und dem Grund der Existenz, dem quod est und dem per quod est. De carne Christi c. 11: *ne esse quidem potest, nisi habens, per quod sit — si habet aliquid per quod est, hoc erit corpus ejus. Omne quod est, corpus est sui generis. Nihil est incorporale nisi, quod non est.* Alles, was nur im Gedanken existirt, hat somit keine Realität. Das Princip des Realismus ist hiemit sehr bestimmt ausgesprochen. Vgl. adv. Marc. 2, 16 und die Lehre von der Dreieinigk. 1. S. 188 f.

2) Adv. Marc. 1, 3. 5. 9.

3) Hom. 18, 22.

4) Hom. 18, 1 f. Tert. adv. Marc. 2, 11.

5) Justin Apol. 1, 43. Origenes Comm. in Genes. 5—9 c. Cels. 2, 20.

Gott das begreifende Denken nicht ohne eine Begrenzung und somit überhaupt das Bewusstsein nicht als ein unendliches, sondern nur als ein endlich begrenztes und begrifflich bestimmtes möglich zu sein schien [1]. Diese Bestimmung, die mit des ORIGENES Lehre von der Welt sehr eng zusammenhängt, konnte bei ihm nur aus dem Bestreben hervorgehen, der abstracten, jeden Unterschied in sich aufhebenden Einheit, wie sich der alexandrinische Platonismus das Wesen Gottes dachte, die dem christlichen Bewusstsein entsprechende concrete, in sich unterschiedene Einheit des denkenden Bewusstseins entgegenzusetzen.

§. 22.

Lehre von der Dreieinigkeit.

Obgleich schon seit der ältesten Zeit die Lehre von Vater, Sohn und Geist der wichtigste Artikel des christlichen Glaubens ist, so ist es doch die ganze erste Periode hindurch nur die Lehre vom Sohne Gottes, welche das dogmatische Zeitinteresse für sich in Anspruch nimmt. Dass Christus der Sohn Gottes ist, ist die allgemeinste Bestimmung seiner göttlichen Würde, aber schon im Neuen Testament lassen sich drei verschiedene Formen der Christologie unterscheiden. Nach den Synoptikern und den mit diesen zusammengehörenden Schriftstellern ist das göttliche Princip in Christus der messianische Geist (das πνεῦμα ἅγιον), nach PAULUS ist es der lebendig machende Geist (das Pneumatische in seinem Unterschiede vom Psychischen), nach dem johanneischen Evangelium ist es der Logos, wobei demnach das Subject nicht wie bei den beiden ersteren Formen ein wesentlich menschliches, sondern ein wesentlich göttliches ist. Zwischen die beiden letzteren Formen fällt die Christologie der kleineren paulinischen Briefe und des Hebräerbriefs, in welcher der Erstgeborene der Auferstehung schon zum Erstgeborenen der ganzen Schöpfung gesteigert ist.

---

1) Vgl. die Trin.-Lehre 1, S. 213. Ist die Macht unendlich, sagt ORIGENES de princ. 2, 9., so kann sie nicht sich selbst denken, denn das Unendliche ist seiner Natur nach ἀπερίληπτον. Es gehört diess zur Natur des Denkens, das Denken ist ein Unterscheiden. Gedacht werden kann nur was durch die Bestimmtheit des Begriffs von allem Andern unterschieden wird. Auch das Bewusstsein Gottes hat in der Bestimmtheit des Begriffs seine Schranke in sich, ohne welche es in's Unendliche sich verlieren würde.

Den äussersten Gegensatz bilden die ebionitische und die gnostische Vorstellung. Während die letztere die ganze Fülle der dem Pleroma seinen absoluten Inhalt gebenden Aeonen aus dem absoluten Wesen emaniren lässt [1]), hält sich die erstere streng an den Begriff des dem Wesen Gottes immanenten πνεῦμα. Nach den unbestimmten Äusserungen der apostolischen Väter über einen präexistirenden Sohn Gottes erhielt das Dogma durch die Logosidee das Princip seiner Bewegung, sie ist seitdem das Hauptmoment, durch welches das Denken über das Verhältniss Gottes und des Sohnes bestimmt wird.

Da das Wort Logos nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauch die beiden Begriffe Denken und Sprechen in sich vereinigt, so lag es am nächsten, sich das Wesen des Sohnes in seinem Verhältniss zu Gott auf dieselbe Weise vorzustellen, wie das innerlich Gedachte zum ausgesprochenen Worte wird. Als Logos ist er daher sowohl der λόγος ἐνδιάθετος als der λόγος προφορικός, er ist in Gott als der Gedanke Gottes, als seine denkende Vernunft, in welcher alles ideell enthalten ist, ehe es durch das Schöpfungswort, das er selbst ist, aus Gott heraustritt und zur Wirklichkeit wird. Als λόγος προφορικός ist er erst der als persönliches Wesen ausser Gott existirende Sohn, dessen Zeugung ein und derselbe göttliche Act mit der Weltschöpfung ist. So beschreiben Justin, Tatian, Theophilus, Tertullian beinahe gleichlautend den nach der Analogie des Denkens und Sprechens, des Innern und Äussern, der Idee und der Wirklichkeit als Logos aus Gott hervorgehenden Sohn, und nur diess macht einen Unterschied, ob auf das so gedachte Verhältniss auch die bestimmtere und concretere Vorstellung einer Emanation aus dem Wesen Gottes übergetragen, oder eine solche Annäherung an die gnostische Aeonenlehre absichtlich vermieden wurde. Das geringste Bedenken dieser Art hatte Tertullian, während dagegen Athenagoras und Irenäus, um nur allen gnostischen Emanationen so fern als möglich zu bleiben, selbst von der Unterscheidung eines λόγος ἐνδιάθετος und προφορικός nichts wissen wollten und ebendesswegen auch die Persönlichkeit des Sohnes unentschieden liessen. Sobald man einmal dem Zuge der Emanationsidee folgte, gab es sich von selbst, dass nicht nur der heilige Geist mit dem Sohn zusammengenommen, sondern auch Vater, Sohn und Geist in ein abstufendes Verhältniss zu ein-

1) Vergl. die christl. Gnosis S. 124 f.

ander gesetzt wurden, dessen Entwicklung man sich ganz nach der Analogie eines Naturprocesses dachte. Um in der Dreiheit die Einheit aufrecht zu erhalten, sprach man von einer Ökonomie, welche die Monarchie nicht aufhebe, sondern nur an die Stelle einer abstracten inhaltsleeren Einheit den concreten Begriff einer lebensvollen, in der Stufenfolge ihrer Emanationen wesentlich mit sich eins bleibenden Substanz setze[1]).

Als Gegner aller Emanationsvorstellungen betrachteten die Alexandriner, Clemens und Origenes, den Logos zwar auch als den aus Gott erzeugten Sohn, fassten aber sein Verhältniss zu Gott als ein so immanentes und ausserzeitliches auf, dass in ihrer abstracten Anschauungsweise beinahe jeder Unterschied in der Einheit verschwand. Doch war es, während Clemens[2]) darüber nicht hinwegkommen konnte, Origenes, welcher zuerst eine genauer motivirte Theorie hierüber aufstellte und zwei Bestimmungen als gleich wesentlich festhielt, die Ewigkeit des Sohns und seine Unterordnung unter den Vater. Die Ewigkeit schien sich ihm aus der Idee der absoluten, jeden Gedanken an eine zeitliche Veränderung ausschliessenden Vollkommenheit des göttlichen Wesens, die Unterordnung aber daraus zu ergeben, dass der Sohn nur unter dieser Voraussetzung als persönliches Wesen neben Gott gedacht werden könne. Beide Bestimmungen standen aber noch so unvermittelt neben einander, dass die eine immer wieder mit der andern in Widerstreit kam[3]). Lag die Ewigkeit des Sohns ganz auf dem Wege zur spätern orthodoxen Lehre, so schien Origenes auf der andern Seite den Sohn sosehr von dem Wesen des Vaters zu trennen, dass er in der Folge für den Vater des Arianismus gehalten wurde. Dem letztern näherte sich unter den Schülern des Origenes am meisten der Bischof Dionysius von Alexandrien, welcher durch die Behauptung, dass der Sohn ein vom Wesen des Vaters verschiedenes Geschöpf sei, so grossen Anstoss gab, dass im Gegensatz gegen ihn der römische Bischof Dionysius um so mehr auf die Anerkennung einer den per-

1) Die Hauptstellen über diese Logosidee sind: Justin Dial. 61. 128. Apol. 1, 22. Tatian Or. ad Gr. 7 f. Theoph. ad Autol. 2, 10. 15. 22. Tert. adv. Prax. 5 f. Apol. 21. Athenag. Leg. 10. Irenäus adv. haer. 2, 28. 30. 3, 6. 18. 4, 5. 6.

2) Strom. 7, 2. Photius Bibl. cod. 109.

3) Vgl. die Trin.-Lehre 1, S. 196 f.

sönlichen Unterschied gleichwohl nicht ausschliessenden Einheit drang [1]). Es liegen daher in der noch zu keiner Begriffseinheit durchgebildeten Lehre des Origenes die Ausgangspunkte von zwei einander entgegengesetzten Richtungen, und ihre geschichtliche Bedeutung besteht ebendarin, dass sie noch unvermittelt in sich enthält, was in der Folge in seinem bestimmten Gegensatz hervortrat.

Alle diese von der Logosidee ausgehenden Kirchenlehrer setzten voraus, dass der Sohn als Logos ein persönliches Wesen sei, neben dem Einen höchsten Gott ein anderer unter ihm stehender zweiter Gott. Im Gegensatz gegen diese von der Einheit zur Zweiheit und Dreiheit fortgehenden Classe von Kirchenlehrern hielt eine andere um so mehr das monotheistische oder monarchianische Interesse fest und zwar auf doppelte Weise, indem sie entweder aus der Einheit Gottes schloss, dass Christus nichts Göttliches haben könne, was nicht eben nur das Göttliche des Vaters sei, oder, weil es neben dem Einen Gott keinen andern geben kann, Christus, wie man sich ausdrückte, nur von unten herauf als blossen Menschen, oder erst vom Menschen aus zum Gott gewordenen Sohn betrachtet wissen wollte. Da der Sohn nur als Logos Gott aus Gott ist, so kann es nur als Antithese gegen die Logosidee genommen werden, wenn der Verfasser der pseudoclementinischen Homilien [2]) von einem Sohn Gottes, der selbst Gott ist, nichts wissen will, weil das Gezeugte dem Ungezeugten oder dem aus sich Gezeugten nicht gleichgestellt und selbst bei Gleichheit des Wesens nicht mit demselben Namen benannt werden könne. Wo daher der Logos noch nicht das die Persönlichkeit des Sohnes bestimmende Princip war, vertrat die Stelle desselben noch immer das Pneuma und Vater und Sohn schlossen sich als Geist und Fleisch, wie in der Vorstellung des Praxeas, zu einer so unmittelbaren Einheit zusammen, dass die Kirchenlehrer sie nicht mit Unrecht als Patripassianismus bezeichneten.

Die vollendetste Form dieser Anschauungsweise ist der Sabellianismus, welcher zu seiner eigenthümlichen Form sich erst dadurch ausbildete, dass er die Logosidee selbst in sich aufnahm und den Logos als das Princip eines allgemeinen, zur Natur Gottes gehörenden, in dem Gegensatze der Einheit und Zweiheit, oder des Seins

1) Athanasius de sententia Dionysii c. 4—18.

2) Hom. 16, 15.

und Werdens, des Wesens und der Erscheinung sich bewegenden Processes auffasste. Indem wir jetzt die Geschichte des Sabellianismus genauer kennen [1]), sind zwei Formen desselben zu unterscheiden. Der charakteristische Ausdruck der erstern, in welcher die Lehre des Sabellius noch dieselbe mit der des Noëtus ist, ist der Sohnvater (υἱοπάτωρ). Vater und Sohn sind an sich eins, der Unterschied besteht aber darin, dass der Vater aus seinem an sich unsichtbaren Wesen im Sohn in die Sichtbarkeit der Erscheinung herausgetreten ist. Es gehörte schon zum Eigenthümlichen der Lehre des Noëtus, dass er das Verhältniss des Vaters und Sohnes nicht als ein überweltliches, sondern als ein weltgeschichtliches auffasste und, da ihm der Sohn im Unterschied von dem unsichtbaren Vater wesentlich der Sichtbare war, das Dasein des Sohnes erst von seiner Geburt aus der Jungfrau datirte, so dass auch erst, nachdem mit diesem Zeitpunkt die Periode des Sohnes begonnen hatte, die vorangehende als die des Vaters bestimmt werden konnte, obgleich der Vater auch zuvor schon Vater war, als Schöpfer und Vater des Alls. Aus dieser ersten Form gieng die zweite, die eigentlich sabellinianische dadurch hervor, dass durch die Hinzunahme des heiligen Geistes aus der Einheit und Zweiheit des Sohnvaters die Trias von Vater, Sohn und Geist wurde. Wie zuvor schon die erste Weltperiode ihren Namen vom Vater, die zweite vom Sohn erhalten hatte, so jetzt die dritte vom heiligen Geist. Da auf diese Weise Vater, Sohn und Geist in gleicher Ordnung neben einander standen, so gab es sich von selbst, dass der Vater nicht mehr das Eine Grundwesen sein konnte, sondern von der Trias eine Monas unterschieden wurde, welche als das Allgemeine zu den drei Formen ihrer Besonderung sich auf die gleiche Weise verhielt. Seine Vollendung erhielt aber der Lehrbegriff des Sabellius erst durch die Aufnahme des Logosbegriffs, welcher bisher der monarchianischen Form der Trinitätslehre fremd, von Sabellius mit ihr in der Weise verbunden wurde, dass ihm der Logos nicht als Gott ein persönliches Wesen war, sondern als identisch mit dem Pneuma, das das Wesen Gottes selbst ist, als das Princip der göttlichen Selbstoffenbarung, oder als die leben-

---

1) Eine Hauptquelle sind jetzt die neu entdeckten Philosophumena. Vgl. die Theol. Jahrb. 1854. S. 354 f. Die weitern Hauptstellen über die Lehre des Sabellius sind Athanasius Or. 4, 11—25. De syn. 16. Basilius Ep. 210. 214. Epiphanius haer. 62, 1 f. Theodoret Haer. fab. 2, 9.

dige Bewegung zwischen der Monas und der Trias genommen wurde. In diesem Sinn sprach SABELLIUS von einem schweigenden und sprechenden Gott. Als der schweigende ist er die noch verschlossen in sich ruhende Monas, zum sprechenden aber wird er, wenn er durch die Thätigkeit des Logos als Vater in der Schöpfung der Welt und der Gesetzgebung des Alten Testaments, als Sohn in der Menschwerdung, als heiliger Geist in der Gesammtheit der glaubigen, vom Geiste Gottes beseelten Subjecte, in jedem dieser drei Glieder in einer besondern Form der Offenbarung sich darstellt. Für das Verhältniss der Monas zur Trias gebrauchte SABELLIUS den treffend gewählten Ausdruck πρόσωπον, um mit den drei πρόσωπα die verschiedenen Formen zu bezeichnen, in welchen das an sich Eine Wesen Gottes ein gleichsam immer wieder anders gestaltetes Antlitz dem Bewusstsein der Welt entgegenhält. Wie eine Periode und Phase der Weltgeschichte auf die andere folgt, so ist auch jede folgende eine inhaltsreichere, von der Einheit des Göttlichen und Menschlichen tiefer durchdrungene. Ist in der Periode des Alten Testaments, der Person des Vaters, das Gesetz die Form der Offenbarung, so ist es in der zweiten Periode der Sohn, in welchem Gott Mensch wird, aber nur in dem Einen Individuum, von welchem als der Einen Lichtquelle alle Strahlen der christlichen Offenbarung ausgehen, und erst in der dritten, das Prosopon des Geistes an sich tragenden Periode schliesst sich in der Gesammtheit und unendlichen Mannigfaltigkeit der einzelnen vom Geiste Gottes erfüllten Subjecte die ganze Fülle der christlichen Offenbarung auf. Folgt so Prosopon auf Prosopon, so geht zuletzt auch der in der Reihe dieser wechselnden Gestalten sich gleichsam dialektisch fortbewegende Logos aus der Dyas und Trias in die Monas des göttlichen Wesens wieder zurück.

Liegt der Trinitätslehre des SABELLIUS unstreitig die pantheistische Weltanschauung zu Grunde, so hat sich dagegen die auf der andern Seite des Monarchianismus in gleicher Bedeutung ihr gegenüberstehende Lehre des PAULUS von Samosata [1]) auf eine ebenso charakterische Weise theistisch ausgebildet. Auch er hielt die Logos-Idee fest, aber der Logos war ihm nur das Princip der Vernunft und des Selbstbewusstseins, und er bediente sich dieser Idee nur, um Gott und den Menschen in der Einheit ihres persönlichen Selbstbe-

1) EUSEBIUS K.G. 7, 30. ATHANASIUS de syn. 26. EPIPH. Haer. 65.

wusstseins so auseinanderzuhalten, dass sie in keine gottmenschliche Einheit zusammengehen können. Wenn daher auch der übernatürlich erzeugte und unter der Einwirkung des Logos stehende Jesus mehr war als alle andere Menschen, so war er doch, da er den Logos nur ausser sich, nicht in sich hatte, wesentlich nur Mensch, und alles, was er Göttliches hatte, war nur durch die auf dem Wege der sittlichen Vervollkommnung erfolgende Vergöttlichung seines an sich menschlichen Wesens hinzugekommen. Der Hauptvorwurf, der ihm gemacht wurde, war, dass er statt eines vom Himmel herabgekommenen Sohnes einen von unten herauf zum Gott gewordenen Christus lehrte; aber so scharf und gewandt wusste er die schon als rechtglaubig geltende Lehre von Vater und Sohn als zwei auf gleich persönliche Weise göttlichen Wesen anzugreifen, dass die ihn auf der Synode zu Antiochien im J. 269 verdammenden Väter nur mit Läugnung der Homousie des Sohnes seiner dialektischen Argumente sich erwehren konnten.

Wie Sabellius den Praxeas und Noëtus zu seinen Vorgängern hatte, so eröffneten die Reihe, welcher Paulus von Samosata angehört, schon vor ihm Theodotus und Artemon. Höchst wahrscheinlich ist auf dieselbe Seite auch der Bischof Beryllus von Bostra zu stellen, da die seine Lehre bezeichnenden, alles Emanatistische ausschliessenden Ausdrücke nur eine menschliche, unter göttlicher Einwirkung stehende Persönlichkeit annehmen lassen.

Die Behauptung der Häretiker, gegen welche das sogenannte kleine Labyrinth gerichtet war [1], dass die monarchianische Lehre bis auf die Zeit des Bischofs Zephyrinus (200—218) die hergebrachte und herrschende gewesen sei, erhält eine neue Bestätigung durch die in den *Philosophumena* [2]) gegebene Schilderung des noch so schwankenden Zustandes, in welchem sich in dem Gegensatz der Parteien selbst in der römischen Kirche die Trinitätslehre noch befand. Seit dieser Zeit erfolgte ein Umschwung. Nachdem die Lehre des Theodotus schon von dem Bischof Victor als Härese verdammt

1) Vergl. Eusebius K.G. 5, 28. Theodoret Haer. fab. 2, 4. 5. Der Titel ὁ σμικρὸς Λαβύρινθος soll ohne Zweifel sagen, was das Labyrinth der mythischen Sage im Grossen gewesen sei, seien die Lehren und Behauptungen dieser Häretiker, besonders ihre Schrifterklärungen, im Kleinen, ein Gewirre von Widersprüchen, aus welchen sich niemand herausfinden könne.

2) 9, 11 f. S. 284 f. ed. Miller.

worden war, schieden sich nicht nur die beiden Formen des Monarchianismus, die theodotianische und die sabellianische, bestimmter von einander, sondern es machte sich auch gegen den Monarchianismus überhaupt die Ansicht geltend, dass die göttliche Würde Christi nur in der Annahme eines schon vor der Menschwerdung des Logos existirenden persönlichen Sohns gesichert sei. Die von dem Verfasser der *Philosophumena,* sei es Hippolytus oder ein anderer bei den damaligen Streitigkeiten lebhaft betheiligter Cleriker der römischen Kirche, vertretene Logoslehre erhielt, wie auch aus der Schrift des römischen Presbyters Novatian *de trinitate* zu sehen ist, in der römischen Kirche das Übergewicht, und als bald darauf der alexandrinische und römische Dionysius über die Homousie des Sohns in Conflict mit einander kamen, wirkte der Sabellianismus nur noch so weit ein, dass man die in dem Einen Gott zusammengefasste Trias nicht als offenen Tritheismus erscheinen lassen wollte.

Erst dem Arianismus war es aber vorbehalten, den noch immer bestehenden Gegensatz der Ansichten zur vollkommenen Entscheidung zu bringen. Als der Presbyter Arius in Alexandrien mit dem Bischof Alexander um das Jahr 318 über die Lehre vom Sohn Gottes in Streit gerieth, zielte seine Behauptung von Anfang an mit aller Entschiedenheit dahin, dass, wenn der Sohn ein Anderer als der Vater sein soll, auch mit dem Unterschied von ihm voller Ernst gemacht werden müsse. Der Sohn sollte daher weder aus dem Wesen des Vaters hervorgegangen, noch gleich ewig mit ihm sein, überhaupt so tief unter ihm stehen, dass von einer Wesensgemeinschaft zwischen beiden keine Rede sein konnte. Die Grundanschauung des Arianismus war der abstracte Gegensatz des Endlichen und Unendlichen, ausgesprochen in dem Unterschied der beiden Begriffe der Gezeugtheit und Ungezeugtheit, oder des Geschöpfes und des Schöpfers; der ihm gegenüberstehende Lehrbegriff dagegen hielt in dem zwar gezeugten, aber mit dem Vater das Prädicat der Ewigkeit theilenden Sohn die Idee einer Einheit des Endlichen und Unendlichen fest, in welcher Einheit und Unterschied so vermittelt sein sollten, dass der Sohn ebensowohl ein Anderer als der Vater, als auch derselbe wie der Vater sein konnte. Um für dieses eigenthümliche Verhältniss einen bestimmten bezeichnenden Ausdruck zu haben, machte die Synode zu Nicäa die Homousie des Sohnes zur symbolischen Formel ihrer Lehre und verdammte Alle, die sich nicht zu dem in

dieser Formel bezeugten Glauben der Kirche bekannten. Der Begriff dieser Homousie aber, die zu Nicäa nur durch die Dazwischenkunft der kaiserlichen Auctorität zur symbolischen Lehre geworden war, war noch so schwankend und unklar, und der Gegensatz der einander gegenüberstehenden Ansichten noch so wenig in der vollen Bedeutung der beiderseitigen Momente zum Bewusstsein gekommen, dass das Symbol der nicänischen Synode statt den Lehrbegriff zu fixiren und über die streitenden Meinungen zu entscheiden, vielmehr nur das Programm eines jetzt erst zu seiner ganzen Heftigkeit sich entzündenden Streits zu sein schien [1]).

§. 23.

Lehre von der Welt, ihrer Schöpfung und Regierung.

Diese Lehre hat ihre besondere Wichtigkeit für die Geschichte der ältesten Periode darin, dass das christliche durch die absolute Gottes-Idee bestimmte Bewusstsein mit der in diese Lehre hauptsächlich eingreifenden alterthümlichen Anschauungsweise, der der alten Religion und Philosophie eigenen Ansicht von dem immanenten Verhältniss Gottes und der Welt, oder von dem Gegensatz der beiden zusammengehörenden Principien, Geist und Materie, sich erst auseinandersetzen musste.

Es gehört hieher der ganze Process, in welchen die Gnosis ihre beiden Principien zur Entstehung einer endlichen Welt mit einander sich verwickeln lässt. So verschieden auch dieser Process in den verschiedenen Formen der Gnosis sich gestalten mag, der Unterschied besteht hauptsächlich nur in der mehr oder minder dualistischen Auffassung des Gegensatzes.

Am meisten tritt die Materie als ein von Gott verschiedenes und selbstständiges Princip in dem valentinianischen System zurück. Die Materie ist hier nur der sich selbst äusserlich und gegenständlich gewordene Geist. Der Geist hat an sich in seinem Selbstoffenbarungsprocess den Zug der Materialisirung in sich. Die Ursache der Entstehung der endlichen materiellen Welt ist die im Pleroma durch die intellectuelle Selbsterhebung der Sophia entstandene Verwirrung, durch die es zu einem Bruch mit dem Absoluten und zu einer immer weiter gehenden Spaltung zwischen dem Endlichen und

1) Trin.-Lehre. 1. S. 320 f.

dem Absoluten kam. Aus den verschiedenen psychischen Affectionen, in welchen die Sophia ausserhalb des Pleroma in dem leidensvollen Zustand ihrer Geistesentäusserung sich befindet, gehen die Elemente und Bestandtheile der materiellen und körperlichen Welt hervor. Die geschaffene endliche Welt ist der zur festen Masse verdichtete, sich selbst undurchsichtig gewordene Geist, die tief unter dem Pleroma stehende Region des Psychischen, die in dem Demiurg ihren eigenen Schöpfer und Vorsteher hat. Wie der Demiurg nach den aus der höhern Welt ihm mehr oder minder unbewusst eingegebenen Ideen handelt, so liegt hier überhaupt die platonische Anschauung der im Realen sich reflectirenden Idee zu Grunde. Die endliche Welt ist das reale Abbild des idealen Urbilds [1]).

Andere Systeme der Gnostiker nehmen eine von Gott unabhängige ewige Materie an als Grundlage der von der Lichtwelt ausgegangenen, durch verschiedene Zwischenstufen vermittelten Weltschöpfung. Die Welt entsteht theils durch eine fortgehende Reihe von Emanationen, von welcher die eine immer wieder der Reflex der andern ist, theils dadurch, dass die beiden Principien wie Licht und Finsterniss auf einander stossen und sich vermischen. In diese Kategorie gehört auch das System des Basilides mit der ihm zugeschriebenen σύγχυσις ἀρχική. Der Hauptgesichtspunkt aber, aus welchem er die Weltentstehung auffasste, war nicht sowohl die Ausgleichung als die Scheidung des principiellen Gegensatzes. Indem in dem nicht seienden Gott und dem Weltsamen der abstracte Gegensatz des Seins und Nichtseins und in demselben der concrete des Geistigen und Materiellen an die Spitze des Systems gestellt wird, ist es ganz darauf angelegt, die in der ursprünglichen Einheit enthaltenen und in ihr doch indifferenten Gegensätze aus ihr herauszusetzen und in ihrem reinen Gegensatz sich gegenübertreten zu lassen. Das Geistige reisst sich von dem Materiellen los, es strebt von unten nach oben und schwingt sich, während der seiner geistigen Elemente mehr und mehr entleerte Weltsame in der Tiefe zurückbleibt, zu dem nichtseienden Gott auf. So treten der nichtseiende Gott, der als die Einheit des Seins und Nichtseins auch den Gegensatz des Geistigen und Materiellen in sich schliesst, auf der einen und der Weltsame auf der andern Seite zuletzt in den weitesten Gegensatz

1) Die chr. Gnosis S. 124 f. Die drei ersten Jahrh. (K G. I.) S. 196 f.

auseinander. Während die Emanationssysteme das Hauptgewicht auf das Kosmogonische legen, fasst das basilidianische, indem es das Dasein der Weltelemente zur einfachen Voraussetzung macht, auch die Weltentstehung als einen Scheidungsprocess auf. Es soll überhaupt in den nicht emanatistischen, sondern strenger dualistischen Systemen, zu welchen auch das des Basilides gehört, nicht sowohl das reale Werden der Welt erklärt, als vielmehr das an sich Verschiedene in seinem principiellen Unterschied erkannt und für das Bewusstsein auseinandergehalten werden. Es kann daher die höchste Stufe der Entwicklung nur da sein, wo der Gegensatz des Materiellen und Geistigen, des Sinnlichen und Übersinnlichen, des Weltlichen und Überweltlichen, in seinem ganzen Umfang zum Bewusstsein kommt, und alles Seiende als das gewusst wird, was es in Gemässheit des ihm gebührenden Orts im Weltganzen ist[1]).

Wie nach der ersten Form der Gnosis die Materie ein Accidens an der Substanz des Geistes ist, nach der zweiten ein selbstständig Gott gegenüberstehendes Princip, so ist sie nach der dritten, der pseudoclementinischen, in Gott und von der Natur Gottes nicht wesentlich verschieden. Die Welt ist mit den vier Substanzen, die ihre Elemente sind, aus Gott hervorgegangen. Wie diese vier Substanzen zwei Gegensätze bilden, das Warme und Kalte, das Feuchte und Trockene, so war es ursprünglich nur eine und dieselbe Substanz. Ursprünglich Eines, so lange sie noch in Gott waren, wurden sie erst, als sie aus Gott hervorgiengen, zweifach und vierfach getheilt. Die Schöpfung selbst erfolgte dann dadurch, dass Gott diese Substanzen mischte und aus ihnen unendlich viele Mischungen machte, damit aus diesen Gegensätzen und Mischungen die Lust des Lebens hervorgehe[2]).

Von der Lehre der Gnostiker unterscheidet sich die von Tertullian bekämpfte Lehre des Afrikaners Hermogenes dadurch, dass er sich Gott und die Materie als ein ewiges Ineinandersein beider dachte, in welchem Gott als das Princip der Einheit, Ordnung und Ruhe auf die nicht körperlich passive, aber nur regellos sich bewe-

---

1) Diess ist die auf die σύγχυσις und φυλοκρίνησις als drittes Moment folgende ἀποκατάστασις, oder ἀποκατάστασις τῶν συγκεχυμένων εἰς τὰ οἰκεῖα. Vergl. Theol. Jahrb. 1856. S. 127 f.

2) Hom. 3, 33. 19, 12 f. Analog sind diesen οὐσίαι bei J. Böhme die zur Natur Gottes gehörenden Qualitäten.

gende Materie nicht durch einen Akt seines Willens, sondern durch die unmittelbare Nähe und Gegenwart seines Wesens so einwirkt, dass in diesem immanenten Verhältniss beide nicht ganz in einander aufgehen, sondern immer noch ein Rest von Unordnung und Disharmonie bleibt, woraus das Böse in der Welt zu erklären ist.

Der gnostischen Lehre von einer präexistirenden Materie setzten die Kirchenlehrer den einfachen, schon im Hirten des Hermas ausgesprochenen Satz der Schöpfung aus Nichts entgegen, und liessen es sich noch besonders angelegen sein, die mit der gnostischen Weltanschauung so eng znsammenhängende und in dem valentinianischen System hauptsächlich auf der platonischen Ideenlehre beruhende Emanationstheorie zu widerlegen. Sie erinnerten, wie namentlich Irenäus, dass, wenn einmal das Eine der Reflex des Andern sein soll, eine unendliche Reihe solcher Reflexe angenommen werden könne, ferner, dass die Vielheit und Mannigfaltigkeit der realen endlichen Welt sich aus der in sich geschlossenen Einheit der Ideenwelt nicht erklären lasse, und dass das Geistige und Ewige dem Irdischen und Vergänglichen so entgegengesetzt sei, dass das Eine nicht das Urbild, das Andere das Nachbild sein könne[1].

Alles, was das Verhältniss Gottes und der Welt vermitteln sollte, setzten die Kirchenlehrer nur in den Logos als das Princip der Weltschöpfung. Wenn man aber auch das Verhältniss Gottes zur Welt nur durch den christlichen, über dem principiellen Gegensatz von Geist und Materie stehenden, nicht auf das Wesen, sondern den Willen Gottes zurückgehenden Begriff der Schöpfung bestimmte, so konnte, wie bei dem Sohn, so auch bei der Welt gefragt werden, ob ihr Verhältniss zu Gott als ein erst gewordenes oder als ein ewiges anzusehen sei. Aus der absoluten Idee Gottes leiteten Origenes und Methodius entgegengesetzte Folgerungen ab. Während Origenes sich die göttliche Allmacht nicht als eine einst ruhende und erst in Thätigkeit übergehende denken konnte, schien es dem Methodius mit dem Begriffe Gottes zu streiten, wenn er seine absolute Vollkommenheit nicht schlechthin in sich selbst, sondern nur in seiner Beziehung zur Welt hätte[2]. Die von Origenes behauptete Ewigkeit der Welt ist so sehr die Grundidee seines Systems, dass es nur unter diesen Gesichtspunkt gestellt werden kann.

1) Adv. haer. 2, 7.

2) In der Schrift περὶ γενητῶν bei Photius Bibl. cod. 235.

Gott offenbart sich vermöge seiner absoluten Macht und Güte; aber die Nothwendigkeit einer solchen Offenbarung, wie die geschaffene endliche Welt ist, lässt sich aus der Idee des göttlichen Wesens in seiner abstracten Einheit nicht begreifen, es muss daher ein anderes Princip hinzukommen, das zwar nur in der Abhängigkeit von Gott bestehen soll, aber mit absoluter Selbstständigkeit sich ihm gegenüberstellt. Die geschaffenen endlichen Geister sind, was sie sind, nur durch Gott; aber als frei und in dem Princip der Freiheit sich durch sich selbst bestimmend, sind sie, was Gott an sich in der reinen Identität mit sich selbst ist, in der unendlichen Mannigfaltigkeit des freien Fürsichseins. Die Welt, wie sie ist, ist nicht sowohl von Gott geschaffen, als durch die Freiheit der endlichen Geister bedingt. Auf der einen Seite ist Gott das Princip alles Seins und Lebens, auf der andern hängt Alles an der Freiheit der endlichen Geister und jede der beiden einander gegenüberstehenden Seiten des Systems wird so eine Totalität für sich. Die Welt entsteht durch die Selbstbestimmung der Freiheit der endlichen Geister, ihre ganze Organisation ist durch sie bedingt, sie nimmt zuletzt wieder ein Ende, weil es als undenkbar erscheint, dass die endlichen Geister in ihrer Freiheit nicht vom Bösen wieder zum Guten zurücklenken sollten. Ebenso folgt auch wieder auf das Ende der einen Welt der Anfang einer andern: der ganze Weltverlauf in der unendlichen Folge der endlichen Welten ist nichts anderes, als der beständige Wechsel der bald auf die Seite des Guten, bald auf die des Bösen fallenden Entscheidung der Wahlfreiheit, und Gott selbst ist in letzter Beziehung nur die der Welt immanente Idee der moralischen Weltordnung. Die Idee Gottes kann gegen die Idee der Freiheit nicht zu ihrem Recht kommen, es steht nicht nur ein absolutes Princip gegen ein anderes, sondern es verhalten sich auch Gott und Welt zu einander, wie Endliches und Unendliches. Da Gott mit seinem denkenden Bewusstsein nur eine endliche Welt umfassen kann, so kann zwar die Welt nur eine endliche sein, aber in der unendlichen Reihe der auf einander folgenden endlichen Welten wird die Welt selbst zu einer unendlichen, über die Endliehkeit des göttlichen Bewusstseins weit übergreifenden Macht. Ja, in letzter Beziehung kommt sogar der dem System des Origenes zu Grunde liegende Gegensatz der Gottes-Idee und der Freiheits-Idee geradezu wieder auf den Gegensatz zwischen Geist und Materie zurück. Denn nur Gott ist reiner, im-

materieller Geist im absoluten Sinn, allen von ihm geschaffenen Geistern kommt das Prädikat der Geistigkeit nur in relativem Sinn zu, und nicht blos eine Folge des Falls der Seelen ist das Dasein der materiellen Welt, sondern das Dasein der geschaffenen endlichen Geister hat den Begriff der Materie schon zu seiner Voraussetzung, und nur im abstracten Gedanken können beide, die Materie und die geschaffenen Geister, von einander getrennt werden. Die Materie ist also das von Gott unterschiedene Andere, das Princip, ohne welches nichts ausser Gott existiren kann; über den Gegensatz zwichen Geist und Materie kommen wir somit auch hier nicht hinweg. Es ist nur scheinbar, wenn an die Stelle dieses Gegensatzes in den beiden höchsten Principien, in Gott, als dem absoluten Geist und den von ihm unterschiedenen endlichen Geistern, ein rein geistiger Gegensatz tritt, das Verhältniss des Geistes zum Geist; der Begriff der Materie drängt sich immer wieder voran, als die Voraussetzung, ohne welche es auch kein geistiges Sein ausser Gott geben kann, und doch kann die Nothwendigkeit dieser Voraussetzung selbst aus dem Wesen Gottes, als des absoluten Geistes, nicht begriffen werden. Geist und Materie, Unendliches und Endliches, Gott und Welt, verhalten sich also immer noch äusserlich zu einander [1].

Die Idee einer intelligenten, durch sittliche Zwecke bestimmten Weltregierung wurde schon von den ältesten Vätern als der Grundbegriff der christlichen Lehre von der Vorsehung anerkannt. Ohne die Vorsehung schien dem alexandrinischen Clemens die Erlösung ein blosser Mythus zu sein [2]. Der Verfasser der pseudoclementinischen Homilien rechnete den astrologischen Fatalismus, den auch mit der gnostischen Weltanschauung so tief verwachsenen Glauben an eine εἱμαρμένη und eine γένεσις, d. h. die Constellation der Geburtsstunde, zu dem sittlich verderblichsten Einfluss des Heidenthums [3]. Die Rechtfertigung Gottes gegen das Böse in der Welt, welche die Gnostiker vergeblich in ihrem Dualismus suchten, setzten die Kirchenlehrer in die einfache Unterscheidung der *mala culpae* und *mala poenae* [4]. Der Verfasser der Homilien sieht in seiner durchaus teleologischen Weltbetrachtung auch in dem Bösen nur

1) De princ. I, 6, 2. 4. II, 1, 1. 2. 2, 2. III, 5, 4.
2) Strom. 1, 11.
3) Hom. 4, 12. 14, 2. 15, 4.
4) Tert. Adv. Marc. 2, 14.

das Gute, sofern es theils zur Bewährung des Guten, theils zur Bestrafung und Vernichtung des Bösen dient, somit sich selbst aufhebt [1]).

§. 24.

Lehre von den Engeln und Dämonen.

Es gibt kaum eine andere Lehre, welche dem Christenthum so viele Berührungspunkte mit den beiden andern Religionen darbot, wie die Lehre von den Engeln und Dämonen. Wie in ihr schon die jüdische Religion Elemente altorientalischer Religionsideen in sich aufgenommen hatte, so war auch im Christenthum der Glaube an solche Mittelwesen hauptsächlich das Medium, durch welches die heidnische Anschauungsweise einen bestimmenden Einfluss sowohl auf das christliche Dogma als den christlichen Cultus ausübte.

Für das sich entwickelnde dogmatische Bewusstsein stellte sich in der Lehre von den Engeln die Aufgabe, den Begriff derselben nach dem Gesichtspunkt, unter welchen sie als Mittelwesen zwischen Gott und den Menschen zu stellen sind, zu bestimmen. Sie sind daher zwar in Allem vorzüglicher als die Menschen, höhere, mit aller Leichtigkeit sich bewegende, intelligente, sittlich freie Wesen, aber bei aller Immaterialität ihres Wesens doch nicht rein geistiger Natur wie Gott. Auf dieser allgemeinen Grundlage gestaltete sich die Vorstellung von den Engeln und der Sphäre, die sie im Weltganzen einnehmen, theils nach dem Typus eines hierarchischen Systems, in welchem nach der Analogie der drei kirchlichen Rangstufen, des Diakonats, Presbyteriats und Episkopats und nach Maassgabe der biblischen, ebensoviele Classen bezeichnenden Ausdrücke die Ordnungen der Geisterwelt von unten nach oben aufsteigen [2]), theils nach der Idee eines heidnischen Götterstaats, in welchem die verschiedenen Wesen des polytheistischen Glaubens der Monarchie des freien höchsten Gottes sich unterordnen. Nach dieser letztern Ansicht erhielt die allgemeine Idee, dass die Engel die Vermittler und Organe der göttlichen Weltregierung sind, die bestimmtere Form, die sich schon in der Übersetzung der LXX zu der Stelle 5 Mos. 32, 8. zu erkennen gibt, dass die Engel gleich den Nationalgöttern des heidnischen Glaubens die Vorsteher der einzelnen Provinzen des göttlichen Reichs

1) Hom. 2, 36. 3, 4.

2) Vergl. Clemens Al. Strom. 6, 13. Ignatius Ep. ad Trall. c. 5.

sind, und jedes Volk von seinem eigenen Engel überwacht und regiert wird. Am eigenthümlichsten hat Origenes diese Idee mit seiner Lehre von dem Fall der Seelen in Verbindung gebracht [1]. Es ist nur die speciellere Fortbildung derselben Idee, wenn Engel, wie so viele Götter des alten Glaubens, auch als Vorsteher und Patrone besonderer Ämter gedacht wurden, um als Bet- und Bussengel u.s.w. für das Heil der Menschen thätig zu sein, und wenn sogar jeder Mensch seinen eigenen Schutzengel haben sollte.

Die Analogie der christlichen Angelologie mit dem heidnischen Polytheismus hat ihre kritische Spitze in der Frage über die Anbetung der Engel. Ausgesprochen ist sie noch von keinem Kirchenlehrer, Origenes erklärt sich sogar sehr entschieden gegen sie, aus denselben Gründen, die auch in der Folge stets als entscheidend gegen sie betrachtet werden mussten, dass sie in der Schrift nicht geboten sei, mit unserer so mangelhaften Kenntniss der Engel sich nicht vertrage, und mit der Würde der Person Christi in Widerstreit komme, durch welchen als den über alle Engel erhabenen Hohepriester, den lebendigen Logos, der selbst Gott ist, allein alle Gebete, Bitten und Danksagungen zu dem höchsten Gott hinaufzusenden seien. Gleichwohl finden sich schon bei Origenes Spuren eines Überganges zum Engelcultus, sofern es sich nur um die Bestimmung des Begriffs zu handeln scheint, um ihn innerhalb dieser Begrenzung zuzulassen [2].

Dass es nicht blos gute Engel, sondern auch böse, oder Dämonen gibt, hat seinen Grund in dem Princip der sittlichen Freiheit. Die Ursache des Falls setzte man, sofern von Dämonen überhaupt die Rede ist, allgemein nach der hergebrachten Deutung der Stelle 1. Mos. 6, 2. in die selbst höhere Geister nach unten ziehende Fleischeslust, welche tiefer aufgefasst, wie in der Form, welche die alte Sage in den clementinischen Homilien hat, auch als der unbegreifliche Zug des Geistes zur Materie genommen werden kann [3]. Nicht blos *angeli desertores,* auch *proditores* werden die gefallenen Geister genannt, da durch sie in Gemässheit des auch in ihrem Fall in ihnen nicht völlig erloschenen höhern Wissens verschiedene, zur Cultivirung des Lebens dienende Kenntnisse mitgetheilt worden sein soll-

1) C. Cels. 5, 29 f.

2) C. Cels. 5, 4. 8, 13. 57.

3) Hom. 8, 1 f.

ten[1]). Bei dem Teufel selbst aber glaubte man seinen Abfall von Gott nur aus Stolz und Neid ableiten zu können. Er ist daher schon bei Tertullian und Origenes nach der allegorischen Deutung der Stellen bei Es. 10, 12 f., 14, 12. u. a. der in Folge seines Übermuths gefallene Lucifer. Der Gegensatz gegen die Ableitung des Bösen aus dem Willen ist der gnostische Dualismus, die Lehre von einem principiellen Bösen, einer doppelten Wurzel, einer guten und einer bösen[2]). Eine eigene, Natur und Willen verknüpfende Theorie von dem Ursprung des Bösen stellte der Verfasser der Homilien auf, indem er den Teufel schon bei seiner ersten Entstehung böse sein liess, aber nur durch seine eigene That. Als ein aus der Mischung der aus Gott hervorgetretenen Grundstoffe entstandenes Wesen, hat er den Trieb, die Bösen zu vernichten, betreibt aber ebendadurch ein löbliches, für die Zwecke Gottes förderliches Geschäft. Zur Bestrafung des Bösen und zur Vollstreckung des Gesetzes ist er der Herrscher der gegenwärtigen Welt, wie Christus der künftigen, die linke Hand Gottes neben der rechten[3]). Wie diese Ansicht in der nächsten Verwandtschaft mit dem gnostischen Dualismus steht, so gestaltete sich auch die Weltanschauung der Kirchenlehrer auf dem Grunde ihrer Dämonologie ächt dualistisch. Da man sich noch nicht so weit über die Bildungsstufe des Heidenthums erhoben hatte, um die Götter des heidnischen Glaubens für blos vorgestellte und mythische Wesen zu halten, da sie auch reale, wirklich existirende Wesen sein sollten und ihre Realität doch nur eine falsche und täuschende sein konnte, so tritt hier das Dämonische vermittelnd dazwischen. Die Götter der Heiden sind keine wahren Götter, aber Dämonen, das Heidenthum ist als die falsche Religion doch auch Religion, sofern alles, was an ihm den Charakter der Religion an sich trägt, eine täuschende Nachbildung der Wahrheit ist, der Betrug und das Blendwerk der Dämonen, die sich in die Form des Göttlichen hüllen, um unter dieser Hülle göttliche Verehrung von den Menschen zu geniessen. Da ihre Macht nur auf dieser Täuschung beruht, so entsteht, so oft sie als das erkannt werden, was sie an sich sind, die grösste Bewegung. Sie sind die gegen das Christenthum

1) Tertull. de idol. c. 9. Apol. c. 35. de praescr. haer. c. 7. de cultu fem 1, 2. Clemens Strom. 5, 1.

2) Vergl. den marcionitischen Dialog de recta in Deum fide.

3) Hom. 19, 12 f. vergl. 3, 5. 15, 7.

gerichtete gottfeindliche Macht, die Anstifter aller die Wahrheit verfälschenden Häresen, die Urheber aller Verfolgungen, in welchen Märtyrer und Dämonen sich wie feindliche Heere bekämpfen. Auch im Leben der Einzelnen kommt von ihnen alles, was den Menschen geistig und körperlich quält, auf dem geistigen Gebiet besonders dadurch, dass sie jeden gegebenen Anlass benützen, um eine an sich natürliche Affection zum Übermaass zu steigern. So verderblich aber ihre Wirksamkeit ist, so vermögen sie doch nichts gegen die Freiheit des Menschen, er hat in sich selbst, wie auch schon in dem Namen Jesu, alle Kraft des Widerstandes [1]).

§. 25.

Lehre vom Menschen.

1. Die Natur des Menschen überhaupt.

Wenn man von dem dualistischen Gegensatz der beiden Principien Geist und Materie ausgieng, so konnte man sich keine Vereinigung derselben denken ohne eine dazwischen tretende mittlere Form, in welcher die beiden Principien sich gegenseitig so beschränkten, dass sie weder das Eine, noch das Andere und doch beides zugleich war. Diess ist das Psychische, wie es die Gnostiker insbesondere der valentinianischen Schule als eines der drei allgemeinen und daher auch die Natur des Menschen constituirenden Principien betrachteten. Wie es drei Principien gibt, so gibt es auch drei wesentlich verschiedene Menschenklassen, welche prototypisch durch die drei Söhne Adams repräsentirt sind [2]). Da dieselbe Ansicht von dem Gegensatz zwischen Geist und Materie auch der bekannten platonischen Trichotonie zu Grunde liegt, so folgten ihr auch die platonisirenden Kirchenlehrer, nur mit dem Unterschied, dass sie die drei Principien Geist, Seele und Leib als wesentliche Bestandtheile der menschlichen Natur in jedem Menschen voraussetzten. Wenn Basilides mit seinem Sohn Isidor die sinnlichen Triebe und Leidenschaften eine angewachsene Seele, oder Anhängsel der vernünftigen Seele nannte [3]), so sprach sich darin ebenso eine

1) Die Belegstellen dazu enthalten besonders die Schriften des Origenes, c. Cels. 3, 29. 4, 92. 7, 3. 69. 8, 36. 44 f. De princ. III, 2, 2.

2) Tertull. adv. Valent. c. 29.

3) Clemens Strom. 2, 20.

schroffere Auffassung des Gegensatzes der beiden Principien aus, wie bei TATIAN, welcher von dem umgekehrten Standpunkt aus den Geist als das von der eigentlichen Substanz des Menschen ablösbare Princip betrachtete [1]. Auf die platonische Definition der Seele als einer einfachen Substanz beruft sich TERTULLIAN, um die Unterscheidung zwischen Geist und Seele für eine der Natur der Seele widerstreitende Trennung zu erklären und ohne weitere philosophische Reflexion über den Gegensatz zwischen Geist und Materie bei der einfachen Eintheilung des menschlichen Wesens in Seele und Leib stehen zu bleiben [2].

Die Frage, wie die Seele entstehe, schien verschieden beantwortet werden zu können. ORIGENES erklärte sich ihren Ursprung, da die Kirchenlehre auch diese Annahme frei zu lassen schien, aus der Idee der Präexistenz, nicht ohne den Widerspruch des METHODIUS, gegen welchen der Presbyter PAMPHILUS seinen Lehrer vertheidigte [3]. TERTULLIAN liess die Seele zugleich mit dem Körper entstehen als einen aus der Urseele Adams durch Fortpflanzung sich absenkenden Lebenskeim [4]. Dass die Seele ein Theil des göttlichen Wesens sei, wurde für schriftgemäss gehalten [5], aber auch wieder an der Behauptung ihrer Homousie mit Gott Anstoss genommen. Über die Freiheit als das Vermögen der Selbstbestimmung war nur Eine Stimme, sie stand als die Grundbedingung der sittlichen Natur des Menschen in der Ansicht der Zeit so hoch, dass sie als das unveräusserlichste Attribut des menschlichen Wesens galt [6], während Viele die Seele an sich für sterblich hielten und die Unsterblichkeit nur als Belohnung und Geschenk Gottes betrachtet wissen wollten [7]. Als Ausdruck der höchsten dem Menschen von Gott verliehenen Vorzüge betrachtete man das Bild Gottes, das Kirchenlehrer, die sich Gott selbst körperlich gestaltet dachten, wie namentlich der Ver-

1) Or. c. Gr. c. 7. 12. 15.

2) De anima c. 10. 22.

3) Vgl. die Apologie des PAMPH. in Orig. Opp. ed. de la Rue. T. IV. App. S. 43.

4) De anima c. 19. 27.

5) Wie von JUSTIN de resurr. c. 11 u. a. Dagegen erklärt sich CLEMENS Al. Strom. 2, 16.

6) Man vergl. hierüber besonders auch die Homilien 2, 15. 11, 8. 12, 29.

7) TATIAN Or. c. Gr. c. 13. THEOPH. ad Autol. 2, 27. IREN. adv. haer. 2, 34. LACTANT. Inst. div. 7, 5.

fasser der Homilien nach ebionitischer Anschauung, aber auch TERTULLIAN und IRENÄUS, auch auf den Leib bezogen [1]). Die schwankende Unterscheidung zwischen Bild und Ähnlichkeit fixirte ORIGENES am bestimmtesten so, dass er das Bild auf die natürliche Anlage in Vernunft und Freiheit, die Ähnlichkeit auf die durch sittliches Streben zu erlangende Vollkommenheit bezog. Von der Vollkommenheit des nach dem Bilde Gottes geschaffenen Menschen hatte der Verfasser der Homilien, welcher in Adam den wahren Propheten sah, die höchste Vorstellung [2]), die niedrigste hatten die Gnostiker, da sie aus der Unvollkommenheit Adams die Unvollkommenheit seines Schöpfers folgerten [3]), beide aber trafen in der Behauptung zusammen, dass die Thatsache der Sünde unvereinbar sei mit der Voraussetzung seiner Vollkommenheit. Darum wichen auch beide, nur freilich auf verschiedene Weise, von der gewöhnlichen Vorstellung vom Sündenfall ab.

2. Der Sündenfall.

Während die Kirchenlehrer allgemein den Sündenfall als den Übergang aus der ursprünglichen Vollkommenheit des Menschen in den Zustand eines deteriorirten Daseins, der Sterblichkeit und Sündhaftigkeit, betrachteten, hatten Gnostiker, welche nicht den höchsten Gott, sondern nur den unvollkommenen Demiurg für den Schöpfer der Menschen hielten, die gerade entgegengesetzte Ansicht, nach welcher der Mensch durch die Übertretung des vom Demiurg gegebenen Gebots sich aus der Gewalt desselben emancipirte, und durch die Erkenntniss des Guten und Bösen das Bewusstsein der höhern, geistigen, ihm nicht von dem Demiurg, sondern der Sophia verliehenen Natur in ihm erwachte. Daher galt den Ophiten namentlich, wenigstens einer Partei derselben, die Schlange als das Bild und Organ der die Zwecke der höhern Weltordnung ohne Wissen des Demiurgs realisirenden Sophia [4]). Nach dem Verfasser der Homilien hat Adam die von ihm erzählte Sünde gar nicht begangen, die Erzählung der Genesis gehört zu den sich selbst widerlegenden

1) Hom. 3, 7. 10, 6. 7. 11, 4. TERT. de bapt. c. 5. de resurr. carnis c. 6. IREN. V, 6, 1.

2) Hom. 3, 36.

3) Vergl. CLEMENS Alex. Strom. 6, 12. 4, 23.

4) Vergl. die chr. Gnosis S. 178 f.

Verfälschungen des Alten Testaments; erst nach Adam gehorchten die Menschen dem von ihm gegebenen Gesetz nicht mehr, sie vergassen des Gebers ihrer Glückseligkeit und es traf sie die gerechte Strafe des Undanks. Eigentlich aber hat nach der Weltanschauung der Homilien der Ursprung der Sünde darin seinen Grund, dass die Ordnung der Syzygien von Adam an plötzlich umschlug und nicht mehr wie in ihm das Bessere dem Schlechtern, sondern das Schlechtere dem Bessern vorangieng. Dass seitdem das weibliche Princip, als das seiner Natur nach schwächere, schlechtere, unvollkommene das vorangehende und vorherrschende ist, diess eben ist die durch den Sündenfall zu ihrer Macht und Herrschaft gekommene Sünde [1]).

3. Die Sündhaftigkeit des Menschen.

Dass der Mensch Sünder ist, ist allgemein anerkannte Thatsache; wie er es aber ist, ob die Sünde Adams, abgesehen von dem Tode, noch einen andern, den Menschen zur Sünde bestimmenden Einfluss suf ihn hatte, ist eine Frage, auf welche man drei verschiedene Antworten gab.

1. Nach der gewöhnlichen Vorstellung der Kirchenlehrer ist die Sünde Adams nur eine ihm selbst zuzurechnende Schuld, zwar der Anfang des Sündigens, durch welchen die Sünde zur herrschenden Gewohnheit wurde, aber der einzelne Mensch verhält sich zur Sünde ganz auf dieselbe Weise, wie Adam. Die Kirchenlehrer betrachteten alles Sittliche so sehr als Sache der eigensten Selbstbestimmung des Menschen, dass ihnen die sittliche Zurechnung aufgehoben zu sein schien, wenn der Mensch nicht dieselbe Freiheit im Guten, wie im Bösen hätte [2]). Ausdrücklich erklärte sich Clemens von Alexandrien gegen den Gebrauch, welchen Gnostiker von Stellen der Schrift, wie Hiob 14, 4. 5., Ps. 51, 7., für ihre Lehre von einer dem Menschen von Natur anhängenden materiellen Befleckung machten, aus dem Grunde, weil ihm jede Art der Erbsünde mit dem Begriff der Sünde zu streiten schien [3]).

2. Nach der Lehre des Origenes wird zwar der Mensch als Sünder geboren, aber nicht wegen der Sünde Adams, sondern we-

1) Hom. 3, 21. 8, 10. Vergl. Theol. Jahrb. 1844. S. 558 f.

2) Man vergl. z. B. Iren. adv. haer. IV, 37, 2.

3) Strom. 3, 16. vergl. 2, 15. Ächt pelagianisch spricht sich auch der Verfasser der Homilien 8, 16. aus.

gen des Falls der Geister in der höhern Welt, in Folge dessen jede Seele schon vor der Geburt in dem Zustand ihrer Präexistenz sich durch Sünde befleckt hat, die Seele überhaupt das, was sie als Seele ist, erst geworden und die Körperwelt als der sittliche Reflex der in der Geisterwelt entstandenen Disharmonie in's Dasein getreten ist [1]). Eben diess schien ihm der allegorisch verhüllte Sinn des in der Genesis erzählten Sündenfalls als der καταβολὴ τοῦ κόσμου zu sein [2]). Derselben Schriftstellen, die schon die Gnostiker benützt hatten, und die in der Folge als Hauptbeweise für die kirchliche Lehre von der Erbsünde galten, bediente auch er sich für seine Vorstellung, deren Bestätigung er überdiess in der kirchlichen Sitte der Kindertaufe fand [3]). Diese nach platonisch-gnostischer Weise transcendente mythische Vorstellung ist dem Origenes so eigenthümlich, dass selbst Clemens Alex. sie nicht theilte, und sie in der Folge der Hauptgegenstand des Anstosses war, welchen man an Origenes nahm.

Da auch nach ORIGENES die Sünde, obgleich der Mensch schon von Geburt an mit ihr behaftet ist, doch nur seine eigene freie That ist, so ist es erst

3. die Vorstellung TERTULLIAN's, welche den ersten Ansatz zur spätern kirchlichen Lehre von der Erbsünde dadurch enthält, dass sie als Fehler und Schuld des Menschen betrachtet wissen will, was nur ein wesentlicher Bestandtheil seiner angeborenen Natur ist. Die Natur des Menschen ist nicht mehr, wie sie ursprünglich war, es hat eine Corruption der Natur stattgefunden durch ein *vitium originis*, es gibt ein *malum naturale*, durch welches jede von Adam stammende Seele sündhaft und unrein ist. Zu dem *rationale*, das der Mensch ursprünglich von Gott hat, ist in der Sünde Adams durch die Einwirkung des Teufels ein *irrationale* hinzugekommen, das demnach nicht zur eigentlichen substanziellen Natur des Menschen gehört. Da aber, solange der Mensch noch nicht actuell gesündigt hat, das, was die Seele zur *peccatrix* macht, nur die Anlage und Neigung zur Sünde sein kann, oder nur darin besteht dass der

1) De princ. II, 1, 1—3. 6, 2. 9, 6. Den Namen ψυχὴ leitete er von der Erkaltung der göttlichen Feuernatur ab, welche die Seele einst als νοῦς hatte, II, 8, 3.

2) C. Cels. 4, 40. Sel. in Gen.

3) Comment. in Matth. 15, 23. c. Cels. 7, 50. In Lev. hom. 8, 3. 12, 4. In Ep. ad Rom. 5, 9.

Mensch nicht blos geistiger, sondern auch sinnlicher Natur ist und mit seiner Freiheit sowohl das Böse als das Gute thun kann, so ist jenes *irrationale* nichts anderes, als die sinnliche Natur des Menschen. Der Fehler, die Sünde, die Schuld des Menschen ist, dass er nicht blos ein vernünftiges, sondern auch ein sinnliches Wesen ist, und doch muss Tertullian selbst gestehen, dass diess nichts sittlich Zuzurechnendes, sondern nur etwas rein Natürliches ist, *quia statim in naturae primordio accidit,* somit *in anima ad instar jam naturalitatis* geworden ist. Bedenkt man nun noch, dass auch der Teufel den Menschen nicht hätte zur Sünde verführen können, wenn er nicht an sich eine zur Sünde verführbare Natur und von Anfang an das Princip der Sünde in sich gehabt hätte, so ist es nur eine einseitige Betrachtungsweise, das Vernünftige als die eigentliche Substanz des Menschen und das Sinnliche als das blosse Accidens, und weil das erstere seiner Qualität nach über dem letztern steht, das eine auch der Zeit nach als das prius und das andere als das posterius anzusehen, wie wenn der Mensch auch ohne das sinnliche Element seines Wesens sein könnte, da er doch nur, wenn er beides zugleich ist, sowohl ein vernünftiges als ein sinnliches Wesen, eben das ist, was er als Mensch, seinem Begriff nach, sein soll. Von einer Schuld kann somit nur insofern die Rede sein, als der Mensch freilich selbst die Schuld davon trägt, dass er seinem Begriff nach, wenn er nur Mensch, nicht Engel sein soll, nicht anders sein kann, als er ist[1]). Wie wenig bei allem diesem Tertullian an eine eigentliche Erbsünde dachte, beweist seine Ansicht von der Kindertaufe. Auch nach Cyprian werden Kindern nur fremde nicht eigene Sünden vergeben, d. h. es ist nur der Tod, der sie als Strafe der Sünde Adams trifft[2]).

§. 26.

Lehre von der Person Christi.

Wie innerhalb der neutestamentlichen Theologie die johanneische Christologie sowohl von der paulinischen als der synoptischen zu unterscheiden ist, so ist auch ausserhalb des Kanons die älteste Form diejenige, welche von der Voraussetzung der wesentlich menschli-

---

1) Vgl. Tert. de anima c. 40. 41.

2) Ep. 64.

chen Persönlichkeit Jesu ausgeht und ihn erst durch die Ertheilung des heiligen Geistes zur messianischen Würde erhoben werden lässt. Die unterste noch ganz auf dem Boden des Judenthums stehende Stufe bildet daher die Vorstellung derjenigen Ebioniten, welche nicht einmal eine übernatürliche Erzeugung Jesu annahmen, sondern ihn auf die gewöhnliche menschliche Weise als den Sohn Josephs und der Maria geboren werden liessen [1]. Eben diess war auch die Behauptung des judaisirenden Gnostikers Cerinth, welcher die Geburt aus der Jungfrau sogar als unmöglich geläugnet haben soll [2]. Eine höhere Ansicht hatten schon diejenigen Ebioniten, welche, wie nachher die von den Ebioniten unterschiedenen Nazaräer, den heiligen Geist, statt ihn blos bei der Taufe auf Jesus herabkommen zu lassen, als das Princip seiner Erzeugung sich dachten und ihm dadurch einen specifischen, ihn vor allen andern Menschen auszeichnenden Vorzug zuschrieben. In ein noch immanenteres Verhältniss setzten den heiligen Geist zu der Person Christi die Ebioniten der pseudoclementinischen Homilien, welche Jesum mit dem Urmenschen Adam identificirten und diesen selbst für den wahren Propheten hielten, welcher als der von Gott unmittelbar geschaffene Urmensch mit dem Geiste Gottes, dem heiligen Geist oder dem Geiste Christi von Anfang an, nur mit veränderten Namen und Gestalten in den sieben Säulen der Welt (Adam, Enoch, Noah, Abraham, Isaak, Jakob, Moses) die Zeit der Welt durchläuft, bis er zur bestimmten Zeit um seiner Mühsale willen mit Gottes Erbarmen gesalbt die ewige Ruhe findet [3]. Wie sich auch der Verfasser der Homilien den jedesmaligen Eintritt des Adam-Christus in die Menschengeschichte gedacht haben mag, seine Christologie enthält zwei höchst merkwürdige Bestimmungen: 1. Prophet der Wahrheit war Christus, weil er mit inwohnendem ewigem Geist allezeit alles wusste; das Göttliche in ihm ist somit das immanenteste Wahrheitsbewusstsein, aber zugleich ist es auch das der Menschheit überhaupt immanente Princip, und als solches auch kein schlechthin übernatürliches; 2. dem intellectuellen Vorzug des absoluten prophetischen Wissens steht der sittliche zur Seite, dass er der absolut Unsündliche ist [4].

---

1) Origenes c. Cels. 5, 61. 65. Euseb. K.G. 3, 27. vgl. Justin Dial. c. Tr. c. 48.

2) Irenäus adv. haer. 1, 26.

3) Hom. 3. 12. 17. 20. 17, 13.

4) Hom. 3, 11. ἀναμάρτητος, ὡς περὶ Θεοῦ χρίσεως πεπληροφορημένος.

Diese Form der Christologie setzte demnach das Göttliche, das sie Christus zuschreiben musste, in die höchste Stufe dessen, was Christus schon als Mensch hatte, das vollkommenste Bewusstsein der Wahrheit. Die Elemente, aus welchen die Gnosis ihre Christologie zu construiren hatte, waren die beiden Principien Geist und Materie. Als Erlöser kann Christus nur ein rein-geistiges Wesen, einer der höhern Aeonen sein; vollbringen aber konnte er das Werk der Erlösung nicht, ohne in der sinnlichen materiellen Welt zu erscheinen; wie kann er aber mit ihr in Berührung kommen, da der Geist durch die Berührung mit der Materie nur verunreinigt wird, und wie hätte er als Erlöser das Werk der Erlösung, d. h. die Befreiung von der unreinen Materie vollbringen können, wenn er selbst durch sie verunreinigt worden wäre? Daher hatte er aber auch keinen wirklichen materiellen Leib, sondern man meinte diess blos, man hatte nur diese Vorstellung von ihm, es war aber nichts objectiv Wirkliches. Diess ist der gnostische Doketismus, welcher aber selbst wieder verschiedene Formen hatte. Am wenigsten doketisch war die Christologie des Basilides, welche zwar dem Menschlichen seine Realität liess, aber Menschliches und Göttliches so auseinanderhielt, dass Christus und Jesus wie zwei verschiedene Subjecte waren, ihre Identität somit eine blos scheinbare und vorgestellte [1]. Jesus war ihm der Sohn der Maria, während nach Valentin nur der psychische Christus geboren wurde, und auch dieser nur, sofern er durch die Maria wie durch einen Kanal hindurchgieng; was er Leibliches hatte, war daher kein wirklicher wahrhaft menschlicher, sondern nur ein psychischer Leib [2]. Alles, was Geburt hiess und mit ihr zusammenhieng, wurde dagegen schlechthin von Marcion verworfen, welcher ohne alle Vermittlung Christus mit Einem Male als *spiritus salutaris* vom Himmel herabschweben liess [3].

Die Entwicklung der kirchlichen Lehre von der Person Christi konnte nur von dem Gegensatz gegen den gnostischen Doketismus ausgehen, welcher den Kirchenlehrern alle Realität der evangelischen Geschichte und alle Wahrheit des christlichen Heils aufzu-

1) Die Christologie des Basilides gestaltet sich nach den verschiedenen Darstellungen seines Systems verschieden. Man vgl. die chr. Gnosis S. 224 f. die Theol. Jahrb. 1856. S. 105 f. 134 f.

2) Die drei ersten Jahrh. S. 229.

3) Christl. Gnosis S. 255 f.

heben schien. Dass Christus als wahrer wirklicher Mensch von einer Jungfrau geboren, ist eine der ersten und wichtigsten Antithesen, welche die *regulae fidei* enthielten [1]. Wenn gleichwohl auch bei den Alexandrinern da und dort eine Hinneigung zum Doketismus sich kund gibt, wie z. B. Clemens den Erlöser, um in ihm das Ideal der stoischen Affectlosigkeit anzuschauen, der zur Erhaltung des Leibes nöthigen Affectionen enthebt [2], Origenes ihn nur zur Anbequemung an die, die den Glanz seiner Gottheit nicht ertragen, gleichsam Fleisch werden lässt [3], so spricht sich auch darin ihre idealistische, der Gnosis verwandte Richtung aus. Origenes aber war es zuerst, welcher nicht nur die hier vorliegende Aufgabe als das speculative Problem auffasste, den Logos weder auf unendliche Weise über Christus hinausgehen zu lassen, noch ihn in den Menschen so einzuschliessen, wie wenn beide sich gegenseitig deckende Grössen wären [4], sondern sie auch durch eine eigene Theorie zu lösen suchte. Nachdem schon Tertullian die Realität einer menschlichen Seele Christi ausdrücklich anerkannt hatte, sah Origenes in ihr das nothwendige Band der Einigung des Göttlichen und Menschlichen in der Person Christi. Er bezeichnete diese Einheit mit dem nachher so oft gebrauchten Bild einer von Feuer durchglühten Eisenmasse; nicht anders ist auch die Seele Jesu von der Gottheit des Logos durchdrungen [5]. Indem sie aber dadurch einen specifischen Vorzug vor allen andern Menschenseelen hat, fragt sich, ob des Origenes Definition von der Seele noch auf sie ihre Anwendung findet. Origenes ist auch hier der Ausgangspunkt für zwei entgegengesetzte Richtungen, welche in ihm selbst noch unvermittelt neben einander stehen, es ist derselbe Gegensatz, welchen die Lehre des Sabellius und die des Paulus von Samosata in Ansehung der Person Christi bilden. Ist die menschliche Seele Jesu der Mittelpunkt und die Trägerin der gottmenschlichen Einheit, so kann auch

1) Christl. Gnosis S. 484 f.

2) Strom 6, 9.

3) C. Cels. 4, 15 f.

4) De princ. 4, 30: *Inter utrumque cauta pietatis debet esse confessio, ut neque aliquid divinitatis in Christo defuisse credatur et nulla penitus a paterna substantia, quae ubique est, facta putetur esse divisio,* was der Fall wäre, wenn *omnis divinitatis ejus majestas intra brevissimi corporis claustra conclusa est.*

5) De princ. 2, 6, 6.

nur sie das Subject derselben sein und die Einheit besteht auch nur in einer durch die Seele vermittelten Beziehung zum Göttlichen, ist sie aber durch den specifischen Vorzug ihrer Verbindung mit dem Logos aus der Kategorie der menschlichen Seelen herausgenommen und mit ihm absolut eins geworden, so ist nur der Logos das persönliche Subject. Bei Irenäus und Tertullian finden sich die ersten Elemente einer Theorie von der Person Christi, nach welcher Christus als Logos und Mensch die in der Geschichte der Menschheit successiv sich realisirende Idee der Menschheit ist [1]).

§. 27.

Lehre von der Erlösung und Versöhnung.

Diese Lehre blieb noch sehr unentwickelt. Sie war im Bewusstsein der Zeit noch zu identisch mit der Lehre von der Person Christi, wie ja überhaupt zwischen den beiden Lehren von der Person und den Werken Christi ein so nahes Verhältniss stattfindet, dass die eine auch schon die andere in sich begreift, beide nur eine verschiedene Form für denselben Inhalt sind, sofern man sich die Person Christi immer nur nach Maassgabe dessen denken konnte, was man in ihr voraussetzten musste, um sie als befähigt für das Werk der Erlösung betrachten zu können.

Die Vorstellungen giengen daher auch hier noch sehr weit auseinander. Gnostiker, welche von dem Verhältniss des Christenthums zum Heidenthum und Judenthum ausgiengen und dasselbe mehr oder minder dualistisch bestimmten, setzten den Zweck der Erlösung in die Befreiung aus den Banden der Materie und des unreinen materiellen Lebens, und von der Unvollkommenheit und Beschränktheit der Gesetzesherrschaft des Judengottes, oder des Weltschöpfers [2]), während dagegen die Ebioniten als den Hauptgegenstand der Thätigkeit ihres Propheten der Wahrheit die Wiederherstellung

1) Tert. De carne Christi c. 6: *Quodcunque limus exprimebatur, Christus cogitabatur homo futurus. Ita limus ille jam tum imaginem induens Christi futuri in carne non tantum Dei opus erat, sed et pignus. Ad imaginem Dei fecit hominem, scilicet Christi.* Christus ist also an sich Mensch, vor der Schöpfung des Menschen. — Dass es eine *communicatio idiomatum* nur durch die Vermittlung der Person gibt, wird schon von Tert. de carne Chr. c. 5. Adv. Prax. c. 27 und von Origenes de princ. 2, 6, 3 bemerkt.

2) Die christl. Gnosis S. 136 f. 267 f.

des reinen Mosaismus betrachteten. Dem Einen, wie dem Andern konnten sich die Kirchenlehrer nicht geradezu entgegensetzen. Die Erhebung des Menschen vom Materiellen zum Geistigen war ja auch die Haupttendenz der alexandrinischen Gnosis, und der Begriff des Propheten hieng mit dem Begriffe des Logos, als Lehrers, so eng zusammen, dass man seine Erscheinung vor Allem auf die Offenbarung der göttlichen Wahrheit und den Zweck eines ihr entsprechenden sittlichen Lebens beziehen musste. Aus einem höhern Gesichtspunkte ist die Erscheinung des Logos und seine erlösende Thätigkeit aufgefasst, wenn man in ihm das in der Menschheit erschienene Urbild, nach welchem der Mensch sich bilden soll, oder die Mittheilung eines von diesem Einen Punkte aus die Menschheit immer mehr durchdringenden und mit Gott einigenden göttlichen Princips sieht, wie diess eine Hauptidee des ORIGENES war [1].

Was die durch den Tod Jesu vermittelte Versöhnung des Menschen mit Gott betrifft, so nahm die in der Folge so weit ausgesponnene Satisfactionstheorie den Anfang ihrer Entwicklung schon jetzt, und zwar mit dem gnostischen, namentlich marcionitischen Begriffe der Gerechtigkeit, welcher das geeignetste Mittel war, den den Tod Jesu bewirkenden Demiurg, den Gott der Gerechtigkeit, mit seinen eigenen Waffen zu schlagen [2]. An die Stelle des Demiurg's setzten die Kirchenlehrer den Teufel. Er hatte durch die Sünde ein Recht auf die Menschen. Darum konnte man mit ihm nicht mit Gewalt, sondern nur rechtlich verfahren. Indem der Teufel ein Unrecht an Jesus dadurch begieng, dass er an ihm, dem vollkommen Gerechten und Unsündlichen, sich vergriff, so erhielt Jesus eine Macht über ihn, vermöge welcher er die in der Gewalt des Teufels gehaltenen Menschen, die ja ohnediess an sich das Eigenthum des Logos waren, zurücknehmen konnte. Die in dieser rechtlichen Weise geschehene Überwindung des Teufels war nur dadurch möglich, dass Jesus nicht blos Mensch, sondern auch der Logos, somit der Gottmensch, war [3]. ORIGENES entwickelte diese Theorie weiter, indem er nicht nur den Tod Jesu unter den Gesichtspunkt eines Kampfes mit der Dämonenwelt und dem Fürsten der-

1) Vgl. c. Cels. 3, 28. 7, 17.

2) Vgl. die christl. Gnosis S. 272 f.

3) IREN. adv. haer. 5, 1, 1. 21, 3. vgl. 3, 18, 7. 19, 3.

selben stellte, sondern auch besonderes Gewicht darauf legte, dass das Blut oder die Seele Jesu dem Teufel als Lösepreis gegeben, der Teufel aber dabei getäuscht worden sei, weil er nicht sah, dass er eine Seele, wie die Seele Jesu war, nicht in seiner Gewalt zu behalten im Stande sei[1]. Unabhängig von dieser auf den Teufel sich beziehenden Vorstellung betrachtet ORIGENES den Tod Jesu auch als ein aus Liebe zu Gott, zur Tilgung der Schuld der Sünde, dargebrachtes Opfer, und Christus selbst als den Hohepriester, welcher sich selbst in seinem sowohl himmlischen als irdischen Versöhnungsopfer nicht blos für die Menschen, sondern für alle vernünftigen Wesen geopfert hat, und diese seine versöhnende Thätigkeit noch immer bis an's Ende der Welt fortsetzt[2].

Wie der marcionitische Begriff des Demiurg, als des Gottes der Gerechtigkeit, der Anknüpfungspunkt für die an dem Begriff der Gerechtigkeit sich entwickelnde Erlösungstheorie war, so ist auch das Dogma von dem Hinabgang des Erlösers in den Hades ursprünglich aus derselben gnostischen Idee hervorgegangen. Er war nur die Fortsetzung seines Kampfes mit dem Demiurg. Denn wie er zur Rettung der Seelen vom Himmel auf die Erde herabgekommen war, so stieg er auch in den Hades hinab, um dem Demiurg Seelen zu entziehen und sein Reich zu mindern[3].

§. 28.

Lehre vom Glauben und der subjectiven Aneignung des Heils.

Unter dem Glauben verstand man überhaupt die Annahme und Befolgung der christlichen Lehre. Im Gegensatz gegen die Gnostiker und die Behauptung derselben, dass es ein φύσει σωζόμενον γένος gebe, legte man, wie insbesondere CLEMENS Alex., das Hauptgewicht auf das Freie des Glaubens[4]. In demselben Verhältniss, in welchem die Gnostiker den Glauben gegen das Wissen herabsetzten, ihn sogar nur als Sache der Einfältigen betrachteten, mussten die Alexandriner die eigenthümliche Bedeutung und Berechtigung

---

1) Comment. in Matth. T. 16, 8 zu Matth. 20, 28.
2) Vgl. die Lehre von der Versöhnung S. 27—67.
3) Vgl. EPIPHANIUS Haer. 42, 4. IREN. adv. haer. 1, 27, 3.
4) Strom. 2, 3. Vgl. die christl. Gnosis S. 489 f.

des Glaubens feststellen. Der Glaube ist die Bedingung der Sündenvergebung, aber nur vermittelst der Taufe und der Busse. Anders werden die Sünden vor der Taufe vergeben, anders die nach derselben; bei den letztern hieng die Vergebung noch besonders von der Busse, und den genugthuenden Leistungen des Menschen selbst ab [1]. Aber selbst die Möglichkeit der Busse nach der Taufe stand in Frage. Die Montanisten gaben sie bei den sogenannten Todsünden nicht zu [2]. Das Verhältniss des Glaubens zu den Werken war noch kein Gegenstand einer besondern Reflexion, der rechtfertigende Glaube im paulinischen Sinn wird noch von keinem Kirchenlehrer in dieser Beziehung geltend gemacht. Während die Gnostiker das seligmachende Princip nur in das Wissen setzten und nicht blos den Glauben, sondern auch das Handeln nur bei solchen zur Seligkeit für nöthig hielten, welche, wie die katholischen Christen, auf der Stufe des psychischen Lebens stehen [3], schrieb dagegen der Verfasser der Homilien die höchste seligmachende Bedeutung dem werkthätigen Handeln zu, durch welches erst aus dem Glauben, als der noch indifferenten Aufnahme der von Gott dargebotenen Wahrheit, ein lebendiges religiöses Verhältniss des Menschen zu Gott entsteht [4]. Man unterschied nicht blos besondere Arten guter Werke, sondern glaubte auch schon mehr thun zu können, als geboten ist [5].

Wie man von Anfang an im Begriffe des Glaubens besonders das Princip der Freiheit hervorhob, so legte man überhaupt in Allem, was sich auf die subjective Aneignung des Heils bezog, das grösste Gewicht auf die freie Selbstthätigkeit des Menschen. Von der Gnade und ihren Wirkungen hatte man noch einen sehr unbestimmten Begriff, und sobald man sich einer Collision der beiden in der christlichen Heilsordnung concurrirenden Elemente bewusst wurde, glaubte man sie nur dadurch heben zu können, dass man sich auf die Seite der Freiheit stellte, wie namentlich Origenes, welcher für sein System die schlechthinige Autonomie der Freiheit auch im Ge-

1) Nur in diesem Sinn gebrauchte Tertullian die Ausdrücke satisfacere, satisfactio. De poenit. 5. 7 f. de patientia 13. de pudic. 9.

2) Vgl. die drei ersten Jahrh. S. 290 f. 367 f.

3) Iren. adv. haer. 1, 6, 7.

4) Hom. 11, 16.

5) Hermas Pastor 3, 5, 3. Origenes in Ep. ad Rom. 3, 3.

gensatz gegen Gnade und Prädestination in Anspruch nahm [1]. Im sittlichen Interesse hatte die Idee der Freiheit eine zu hohe Bedeutung, als dass von einer sie beschränkenden Vorstellung der göttlichen Gnade die Rede sein könnte. Auch die lateinischen Kirchenlehrer, Tertullian und Cyprian, machen keine Ausnahme, obgleich sie da und dort von der Gnade schon in Ausdrücken reden, die augustinisch zu lauten scheinen [2].

§. 29.

Lehre von der Taufe und dem Abendmahl als den äusseren Mitteln zur Aneignung des Heils.

1. Die Taufe. An die Stelle der Beschneidung, welche der älteste Judaismus, wie in der Folge noch der häretische Ebionitismus, noch immer als die wesentliche Bedingung der Aufnahme in die Gemeinschaft des messianischen Heils betrachtete, trat die Taufe, die nun als eben so nothwendig und wichtig galt [3]. Wie man die Taufe Jesu als den Zeitpunkt der unmittelbarsten Mittheilung des heiligen Geistes besonders fixirte, so hatte man auch von der Taufe der Christen dieselbe Anschauung. Die mysteriösen Begriffe des Alterthums, welche schon die Gnostiker christlich modificirten, wirkten auf die Ausbildung der christlichen Lehre von der Taufe ein. Als das erste Moment des mit dem Menschen in der Taufe erfolgenden, sein ganzes Bewusstsein erhellenden und von Stufe zu Stufe fortschreitenden geistigen Processes bezeichnete man sie am gewöhnlichsten mit dem Namen φωτισμός [4], aber bei der hohen Bedeutung, welche Kirchenlehrer, wie Tertullian, auch der elementarischen Wirksamkeit des Wassers zuschreiben, kam man auch schon der Vorstellung einer magischen Wirkung des Taufwassers nahe genug [5].

Dass die Kindertaufe in der ältesten apostolischen Zeit noch nicht gewöhnlich war, ist, wenn auch nicht aus andern Stellen, doch aus 1. Kor. 7, 14 mit aller Wahrscheinlichkeit zu schliessen. Auch Irenäus spricht nur davon, dass Christus wie andere Alters-

1) Hauptstelle De princ. 3, 1, 3 f.

2) Vgl. Landerer, das Verhältniss von Gnade und Freiheit in der Aneignung des Heils, Jahrb. der deutschen Theol. 2. 1857. S. 500 f.

3) Vgl. Hermas Past. 3, 9, 16. Clem. Hom. 11, 24 f. vgl. 9, 11. 19. 13, 9.

4) Vgl. Justin Apol. 1, 61. Clemens Alex. Paed. 1, 6.

5) Tert. de bapt. c. 4.

stufen so auch die der Kinder durch sein eigenes Leben geheiligt habe [1]. Zur Zeit TERTULLIAN's und CYPRIAN's wurde sie zwar schon zur kirchlichen Sitte, sie hatte aber noch so Vieles gegen sich, dass TERTULLIAN sie sehr ernstlich bekämpfte [2]. ORIGENES dagegen spricht von ihr schon als von einem apostolisch überlieferten Gebrauche [3].

Über die Gültigkeit der Ketzertaufe gab es noch streitende Meinungen. Die römische Kirche sah, indem sie die Objectivität des kirchlich ausgesprochenen Dogma über die Subjectivität der bei der Taufe Betheiligten stellte, in der Nichtanerkennung der Ketzertaufe die Gefahr einer Wiedertaufe [4].

2. Das Abendmahl. Neben der Taufe, durch welche, als das Bad der Wiedergeburt, der Christ geboren wird, galt die Eucharistie, wie man das Abendmahl wegen der mit seiner Feier verbundenen Lob- und Dankgebete nannte, als das kräftigste Mittel zur Erhaltung und Förderung des christlichen Lebens, ja sogar, wie man es mit dem höchsten Ausdrucke bezeichnete, als ein Heilmittel gegen den Tod, als ein Genuss zur Unsterblichkeit. Allgemein sah man in Brod und Wein den Leib und das Blut Christi; über die Art und Weise aber, wie sie es sein sollten, fanden zwei verschiedene Vorstellungen statt, von welchen die eine sie als blosse Symbole nahm, die andere aber ihnen eine reale Beziehung auf das Subject gab, dessen Leib und Blut Brod und Wein sein sollten. Dieses Subject war aber nicht Christus, als der an sich schon aus Leib und Blut bestehende Gottmensch, sondern nur der Logos, welcher auf dieselbe Weise, wie er in seiner Fleischwerdung Fleisch und Blut angenommen hat, unter der Vermittlung des Wortes der Abendmahlsgebete mit Brod und Wein sich verbindet, und in denselben als seinem Fleisch und Blut in unser Fleisch und Blut übergeht. In diesem Sinne reden namentlich JUSTINUS [5]

---

1) Adv. haer. 2, 22, 4.

2) Nicht blos aus dem subjectiven Interesse, damit die *fides integra secura de salute* bleibe, sondern auch damit die *parvuli veniant, dum, quo veniant, doceantur.* De bapt. c. 18.

3) Comment. in ep. ad Rom. 5, 9.

4) EUSEB. K.G. 7, 5. vgl. CYPRIAN Ep. 73.

5) Apol. 1, 66. Vgl. Theol. Jahrb. 1857. S. 559 f.

und Irenäus [1]) von Brod und Wein, als dem Leib und Blut Christi. Eine blos symbolische Bedeutung geben dagegen den Elementen des Abendmahls Tertullian, Clemens Alex. und Origenes, die beiden letzteren mit verschiedenen, zum Theil mystischen Beziehungen [2]).

Mit dem Abendmahl verband sich die Idee eines Opfers. Es war als Eucharistie seiner Grundanschauung nach Lob- und Dankopfer, Danksagung für die Gaben der Natur, wie bei dem Passahmahl. Die dazu bestimmten Oblationen wurden zugleich auch namentlich für die Verstorbenen dargebracht. Cyprian fasste es auch als Darstellung des Opfers Christi auf, wobei der Priester an Christi Stelle dasselbe thut, was Christus selbst gethan hat [3]).

Der gemeinsame Name für Taufe und Abendmahl ist μυστήριον oder *sacramentum*, aber nur nach der weitern Bedeutung, die man diesem Worte gab [4]).

---

1) Es ist durchaus kein Grund vorhanden, dem Irenäus als Dualisten im Unterschied von dem Metaboliker Justin eine so isolirte Stellung zu geben, wie sie Rückert, das Abendmahl, sein Wesen und seine Geschichte in der alten Kirche, 1856, S. 298 f. ihm geben will. Irenäus sagt zwar (adv. haer. 4, 18, 5), die Eucharistie bestehe aus zwei πράγματα, einem ἐπίγειον und einem οὐράνιον, aber nicht Brod und Leib machen die Eucharistie aus, sondern Brod in der Eigenschaft des Leibes ist die Eucharistie, diese Eigenschaft erhält es dadurch, dass es den Logos Gottes in sich aufnimmt, wie Irenäus ausdrücklich sagt 5, 2, 3. An die Identität des Abendmahlsleib mit dem eigentlichen Leib Christi ist auch bei Irenäus nicht zu denken. Vgl. Theol. Jahrb. 1857. S. 559 f.

2) Vgl. meine Abhandl. über die Lehre vom Abendmahl. Tüb. Zeitschr. für Theol. 1839. H. 2. S. 56 f. Tertullian widerlegt den marcionitischen Doketismus durch das Abendmahl, weil es nach seiner Ansicht eine figura corporis Christi nicht sein könnte, wenn der Leib Christi kein wahrer und wirklicher wäre. Als vacua res, d. h. als phantasma, könnte er figuram non capere. Adv. Marc. 1, 14. 4, 40. Vgl. über Clemens Paed. 1, 6. 2, 61, über Origenes Comment. in Matth. T. 11, 14.

3) Ep. 63.

4) Tertullian unterscheidet schon zwischen res ipsae und den sacramenta, er spricht von den res sacramentorum. Das Bildliche gehört somit zum ursprünglichen Begriff des Sacraments. Dass, wie auch Hagenbach, Lehrb. der D.G. 4. A. S. 174, behauptet, Tertullian zuerst von einem sacramentum baptismatis et eucharistiae spricht, ist richtig, der Ausdruck findet sich adv. Marc. 4, 34, sonst, wie es scheint, nicht. Bei Cyprian Ep. 72 ist sacramentum utrumque nicht Taufe und Abendmahl, sondern Taufe und Handauflegung.

§. 30.

Lehre von der Kirche.

Sie konnte sich nur dadurch bilden, dass das, was die Kirche in der Wirklichkeit schon geworden war, begrifflich aufgefasst und dogmatisch ausgesprochen wurde. Der Ursprung der Kirche brachte es von selbst mit sich, dass sie von Anfang an die katholische war, als die überwiegende Mehrheit und Gemeinschaft aller nicht zu häretischen Parteien gehörenden Christen[1]. Da die Grundlage der Gemeinschaft die apostolische, durch die stete Succession der Bischöfe bewahrte Tradition war, so existirt die Kirche als katholische vorzugsweise in den durch ihren apostolischen Ursprung sich auszeichnenden Gemeinden, wesswegen schon Irenäus auf die römische Kirche als diejenige hinweist, an welche wegen ihrer *potentior principalitas* alle andern sich anzuschliessen haben[2]. Als apostolische ist sie die wahre und seligmachende, ausser welcher es kein Heil gibt. Wie Gott der Vater ist, so ist die Kirche die Mutter, sie ist der Leib der Dreieinigkeit, der Geist, in welchem die drei, Vater, Sohn und Geist, eins sind. Wo die Kirche ist, ist der Geist Gottes; und wo der Geist Gottes, die Kirche[3]. Auch eine heilige sollte die Kirche sein, und zwar nach der Lehre der Montanisten, Novatianer und Donatisten in einem so vorzüglichen Sinn, dass zwischen diesem Prädikat und den übrigen eine Antinomie entstand. In der Anschauung der Montanisten von dem Wesen der Kirche stand das Prädikat der Heiligkeit so hoch, dass die Kirche, als die Kirche des Geistes, nur aus *spiritales*, im Unterschied von den *psychici*, den katholischen Christen, bestehen konnte, alles notorisch Unheilige musste daher ausgeschlossen werden. Sünden konnten zwar vergeben werden, aber die Montanisten gestanden der Kirche das Recht der Absolution von Todsünden nicht unbedingt zu, sie liessen dem reuigen Sünder nur die Aussicht auf die Gnade offen, worin eigentlich schon lag, dass der Einzelne in seinem Verhältniss zu Gott auch ohne die Vermittlung der sichtbaren Kirche der Gnade und des Heils

---

1) Der Name ἐκκλησία καθολικὴ zuerst in dem Schreiben der Gemeinde von Smyrna bei Eus. K.G. 4, 15.

2) Adv. haer. 3, 3.

3) Vergl. Tert. de orat. c. 2. de bapt. c. 6, 8. de pudic. c. 21. Irenäus adv. haer. 3, 24. Cyprian de unitate ecclesiae, vergl. besonders c. 5. 6. Ep. 4.

theilhaftig werden kann, man zog aber diese Folgerung noch nicht. Um so laxer war man dagegen in der katholischen Kirche bei der Vergebung der Sünden [1]).

§. 31.

Lehre von dem letzten Dingen.

1. Der Zustand zwischen dem Tod und der Auferstehung.

Die heidnische und jüdische Vorstellung von einem Hades gieng auch in den christlichen Glauben über. Ihr christliches Gepräge erhielten die Vorstellungen über den Zustand der Seelen nach dem Tode hauptsächlich durch die Lehre von der Auferstehung, da durch die Auferstehung das erst vollendet werden sollte, wozu die Zwischenzeit zwischen Tod und Auferstehung nur der Übergang und die Vorbereitung sein konnte. Je nachdem man daher eine materiellere oder geistigere Ansicht von der Auferstehung hatte, bestimmte sich darnach, wie diess insbesondere bei den Gnostikern und bei Origenes der Fall war, die Vorstellung von dem Zustand nach dem Tode.

In der ältesten Periode war der Chiliasmus ein besonders wichtiges Moment der Eschatologie für die Zeit vor der Auferstehung. Nach der Meinung Justin's des M., des Irenäus und Tertullian galten für rechtglaubige Christen nur die, die im Unterschied von den Gnostikern auch an ein tausendjähriges irdisches Reich Christi glaubten [2]). Als später der Chiliasmus in Misskredit kam, sollte alles, was man an ihm verwerflich fand, theils dem Sinnlichkeitsinteresse des Gnostikers Cerinth, theils dem Missverstand des Bischofs Papias von Hierapolis zugeschrieben werden [3]). Neben der Bestreitung des Montanismus, mit welchem eine Hauptstütze des Chiliasmus fiel, trug zur Verdrängung desselben hauptsächlich der Widerwille der Alexandriner gegen die buchstäbliche Auffassung der den Chiliasmus betreffenden Schriftstellen bei [4]). Unter den Schülern des Origenes war es insbesondere der Bischof Dionysius von Alexandrien, welcher

---

1) Vergl. Schwegler, Montanismus S. 232. Die drei ersten Jahrhunderte S. 367 f.

2) Vergl. Justin Dial. c. 80. und über die richtige Erklärung dieser Stelle Theol. Jahrb. 1857. S. 216 f. Iren. Adv. haer. 5, 33. Tert. Adv. Marc. 3, 24.

3) Eusebius K.G. 3, 28. 39.

4) Vergl. Origenes De princ. 2, 11, 2. c. Cels. 4, 22.

als ein ebenso verständiger als entschiedener Gegner des Chiliasmus gegen den ägyptischen Bischof Nepos auftrat[1]. Mit dem Ende der Periode hatte der Chiliasmus seinen Boden im Bewusstsein der Zeit verloren.

2. Die Lehre von der Auferstehung.

Sie gehört gleichfalls zu den für die erste Periode besonders wichtigen Lehren, da sie erst gegen den gnostisch dualistischen Gegensatz von Geist und Materie festgestellt werden musste.

Es lassen sich drei verschiedene Vorstellungen unterscheiden.

1. Gegner der Lehre von der Auferstehung waren die Gnostiker, aber nicht um mit der Läugnung einer leiblichen Auferstehung auch die Idee einer Auferstehung überhaupt zu verwerfen, sondern nur um sie als einen rein geistigen, dem christlichen Bewusstsein immanenten Process aufzufassen[2]. Nach dieser Ansicht ist die Auferstehung nichts, was erst geschehen soll, sondern eine schon geschehene Thatsache.

2. Nicht blos eine leibliche Auferstehung, sondern auch die vollkommene Identität des Auferstehungsleibs mit dem jetzigen lehrten Kirchenlehrer, wie Justin, Irenäus, Tertullian[3]. So materiell sie gedacht wurde, so sollte sie doch für das denkende Bewusstsein und die natürliche Anschauungsweise gerechtfertigt werden. Man berief sich daher sowohl auf die Analogie der auch in so vielen Erscheinungen zwischen Tod und Auferstehung sich bewegenden Natur[4], als auch auf die gleiche Berechtigung und Zurechnungsfähigkeit, welche Seele und Leib als gleich integrirende Bestandtheile der menschlichen Persönlichkeit mit einander theilen[5].

3. Die Vorstellung der Alexandriner hielt die Mitte zwischen den beiden andern. Origenes namentlich hielt es für ungereimt, sich für die Möglichkeit der Auferstehung nur auf die Allmacht Gottes zu berufen, sie schien ihm nichts Undenkbares, sobald man nur zwischen demjenigen, was in dem steten Flusse der Körper ab-

1) Eusebius K.G. 7, 24.

2) So schon die Irrlehrer 2 Tim. 2, 17. Vgl. Tertullian de resurr. carnis c. 19. Gnostisch steht der Mensch aus der *ignorantia Dei* auf.

3) Vergl. besonders Tert. de resurr. carnis c. 63. 35. 60.

4) Vergl. Clemens Ep. ad Cor. 1, 24. Theoph. ad Autol. 1, 13. Tert. de resurr. c. 12. Min. Felix Octav. c. 34.

5) Athenag. de resurr. c. 18 f. Tert. a. a. O. c. 16.

und zugehe, und der bleibenden charakteristischen Grundform unterscheide. Was er Auferstehung nannte, war ihm eigentlich nur die Anschauungsform für die Fortdauer der Persönlichkeit [1].

3. Das Weltgericht. Seligkeit und Verdammniss.

Geistigere Vorstellungen von dem Acte des Weltgerichts und der Beschaffenheit der künftigen Strafen und der künftigen Seligkeit hatten nur die Alexandriner. Aus der Betrachtung der Strafe als eines Zucht- und Besserungsmittels gieng die von ORIGENES zuerst entwickelte Idee eines Reinigungsfeuers hervor, das kein materielles sein sollte, sondern das aus dem angehäuften Stoff der Sünde sich entzündende innere Feuer des Gewissens, das er auch als Feuertaufe bezeichnete [2]. Daher theilten die Alexandriner auch nicht die herrschende Meinung von der Ewigkeit der Höllenstrafen, und ORIGENES machte zum Schlussstein seines Systems und zur letzten Consequenz seiner sittlichen Weltanschauung eine allgemeine selbst auf den Teufel sich erstreckende Bekehrung und Wiederbringung der Dinge [3]. In Ansehung der künftigen Seligkeit hob ORIGENES neben dem sittlichen Fortschreiten ganz besonders das Intellectuelle hervor, das höhere Wissen und die Anschauung Gottes [4].

1) C. Cels. 5, 23 f. 8, 49 f. Sel. in Ps. 1. De princ. 2, 10.
2) C. Cels. 5, 14. In Ps. Hom. 3, 1. In Jer. Hom. 2, 3. In Ez. Hom. 1, 13.
3) De princ. I, 6, 3. In Jer. Hom. 19. c. Cels. 6, 26.
4) De princ. 2, 11, 1. f.

Erste Hauptperiode.

Zweiter Abschnitt.

Von der Synode in Nicäa bis zum Ende des sechsten Jahrhunderts.

Einleitung.

§. 32.

Die Fortentwicklung des Dogma.

Die Entwicklung des christlichen Dogma hatte zu Anfang des vierten Jahrhunderts die grossen Gegensätze des Judenthums und Heidenthums, des Ebionitismus und Gnosticismus, gegen welche es sich in dem ersten Stadium seiner Entwicklung erst abgrenzen musste, schon hinter sich. Nur der vorübergehende Versuch des Kaisers JULIAN regte das apologetische Interesse gegen das Heidenthum noch einmal an. An die Stelle des Gnosticismus war jetzt zwar der um die Mitte des dritten Jahrhunderts entstandene und seit dem Ende desselben in den christlichen Ländern sich verbreitende Manichäismus getreten, aber ein aus so heterogenen Elementen bestehendes, aus den Religionen des höhern Orients stammendes Religionssystem [1]), dessen Anhänger nicht einmal als eine christliche Secte angesehen werden konnten, lag zu sehr ausserhalb des christlichen Gesichtskreises. Doch stellte es in seiner Lehre vom Bösen ein Problem auf, das auch für die christliche Speculation wichtig genug war, um sich theils mit der dualistischen Weltansicht noch genauer auseinanderzusetzen, theils in die Gegensätze des sittlich religiösen Bewusstseins tiefer einzugehen. Nachdem das christliche Dogma über diese allgemeineren Gegensätze hinweggekommen war, richtete sich seine sich mehr concentrirende Bewegung auf die Hauptmomente, die zum unmittelbaren Inhalt des christlichen Bewusstseins gehörten.

---

1) Das manichäische Religionssystem. 1831. S. 368 f.

Wie schon in der ersten Periode das Göttliche der Person Christi das Hauptobject geworden war, in welchem das christliche Bewusstsein seinen absoluten Inhalt aus sich herausstellte, und sich selbst gegenständlich machte, so folgte es auch ferner demselben Zuge, aber die einmal begonnene Bewegung gieng nun auch, wie es der innere Zusammenhang des Dogma von selbst mit sich brachte, von dem einen Moment zu einem andern fort. Die Homousie des Sohnes führte von selbst zu der Homousie des heiligen Geistes, und die göttliche Seite der Person Christi konnte man nicht zum Gegenstand der speculativen Betrachtung machen, ohne dass man von ihr auf die andere menschliche Seite getrieben wurde. Während die orientalisch-griechische Kirche auf dieser objectiven Seite des Dogma in der Theologie im engern Sinn und in der Christologie ihren Verlauf nahm, und das über die Person Christi, seine Einheit und Zweiheit, erregte Interesse bis zu seiner äussersten Spitze verfolgte, nahm auf einem andern Punkte, in der occidentalisch-lateinischen Kirche, eine Bewegung ihren Anfang, welche jener objectiven Seite gegenüber von der subjectiven oder anthropologischen, von dem Menschen, als dem Subject des christlichen Bewusstseins, ausgieng.

In allen diesen dogmatischen Bewegungen handelte es sich um Gegensätze, deren jeder ein eigenthümliches, theils religiöses, theils speculatives Interesse für sich in Anspruch nahm, woraus es zu erklären ist, dass jeder Streit dieser Art nicht nur die Gemüther sehr lebhaft beschäftigte und in weitem Umfang sich verbreitete, sondern auch erst nach mehrfachen, längere Zeit dauernden, Schwankungen, zu seiner Entscheidung kommen konnte. Das Princip der Bewegung war der innere Trieb des Dogma selbst, aus der Unbestimmtheit seines Inhalts zu seiner Bestimmtheit fortzugehen, das Interesse aber, das das Bewusstsein der Zeit an der Entwicklung des Dogma nahm, war so sehr nicht speculativer, sondern rein religiöser Natur, dass, so unentschieden auch längere Zeit der Kampf sein mochte, doch nach der einmal erfolgten Entscheidung nur die eine der beiden streitenden Meinungen als die schlechthin wahre gelten sollte. Ja, so unduldsam war die in dem einseitigen, abstracten Interesse der Religion befangene Zeit, dass nicht nur die unterliegende Meinung und Partei nicht einmal als eine geduldete im Staat existiren durfte, sondern sogar längst nicht mehr lebende Kirchenlehrer noch Verdammungsurtheile über sich ergehen lassen mussten,

um den Anstoss zu beseitigen, welchen das geschärftere christlich-religiöse Bewusstsein der spätern Zeit an ihrer, der damaligen Orthodoxie nicht mehr conformen, Lehrweise nahm. Was an ORIGENES noch unter dem Kaiser JUSTINIAN geschah, ist das auffallendste Beispiel dieser Art. Bei der durchaus vorherrschenden Beziehung aller dogmatischen Fragen auf das Seligkeits-Interesse der Religion kann man sich nicht wundern, dass in die theologischen Verhandlungen so viel Fremdartiges und Unlauteres, so viel Willkürliches und Subjectives sich einmischte. Zudem war ja die christliche Kirche schon in die Periode eingetreten, in welcher das Christenthum als Staatsreligion, frei von den bisher noch hemmenden Schranken, auch seine hierarchische Tendenz freier aus sich entwickeln konnte, und aus der Abhängigkeit der Kirche vom Staate gieng schon der byzantinische Hofdespotismus hervor, welcher gerade in Sachen des Dogma den freiesten Spielraum seiner Willkür hatte. Es war aber auch diess keineswegs gegen den Geist einer Zeit, deren Bedürfniss es einmal war, Alles, was das Dogma betraf, nur in der Gestalt der Religion und die Religion selbst nur in der Gestalt der Kirche und des äusserlich fixirten kirchlichen Glaubens zu haben.

§. 33.

Der Arianismus und die Homousie.

Wie diese Gestalt des Zeitbewusstseins überhaupt keine blos zufällige war, so blieb das Dogma selbst in dem allgemeinen Gange seiner Entwicklung von allen jenen zufälligen Einwirkungen unberührt. Es entwickelte sich auch in der von persönlichen Interessen und Leidenschaften so vielfach bewegten Periode ganz so, wie es seinem Begriffe gemäss war. Diess zeigt sich sowohl an der Folge der Dogmen, welche nun nach einander in Bewegung kamen, als an der Form, in welcher sie kirchlich fixirt wurden. Das Hauptdogma, das allen andern vorangieng, und daher auch einen bestimmenden Einfluss auf die andern Dogmen hatte, war die Lehre von der Gottheit des Sohnes. Auf der Synode in Nicäa war zwar die Homousie festgesetzt, aber der Streit nahm erst nach derselben noch seinen eigentlichen Verlauf. Der Arianismus war nur äusserlich, nicht innerlich, überwunden. Er hatte im Bewusstsein der Zeit noch zu mächtige Haltpunkte, da die abstracte Absolutheit des Vaters, die er lehrte, dem monotheistischen Interesse des alttestamentlichen

Gottesbegriffs ebenso zusagte, als dem polytheistischen des noch so nahe stehenden Heidenthums die Unterordnung des Sohnes, als eines zweiten Gottes, unter den Vater. Erst im weitern Verlaufe des Streits wurde man sich klarer bewusst, dass nur die nicänisch-athanasianische Homousie des Sohnes der adäquate Ausdruck für den absoluten Inhalt war, welchen das christliche Bewusstsein in der Lehre von der Gottheit des Sohnes objectiv aus sich herausstellen wollte. Man darf nicht vergessen, dass in der ersten Hauptperiode überhaupt, so lange Alles noch darauf ankam, den Inhalt des christlichen Dogma in seine Momente auseinander zu legen, und was in ihm christlich war, sich so klar als möglich zu machen, das bewegende Princip der Entwicklung des Dogma die absolute Idee des Christenthums war. Mochte der Arianismus auf dem Standpunkte der Verstandesreflexion, auf welchem er stand, noch so viel Wahres und Einleuchtendes haben, das ächte christlich-religiöse Interesse konnte er nicht befriedigen. Denn wie konnte das Christenthum als absolute Religion und Offenbarung mit einer Lehre zusammenbestehen, welche den Sohn so tief unter die Absolutheit des Vaters herabsetzte und so streng von seinem Wesen trennte, dass er seinem Wesen nach selbst nicht vermögend war, das absolute Wesen des Vaters zu erkennen und zu offenbaren, wie diess ausdrücklich von Arius und den Arianern behauptet wurde? In dem arianischen Begriffe des Sohnes, als eines blossen Geschöpfs, wurde dem Christenthum selbst sein absoluter Charakter abgesprochen, und der Arianismus musste, wenn nicht die Entwicklung des christlichen Dogma mit ihrem immanenten Princip in Widerspruch kommen sollte, zuletzt nothwendig zur Härese werden. Wie sehr es ihm an innerer Haltung fehlte, erhellt auch schon aus der Zahl der Parteien, in die er zerfiel, ihrer wechselnden Stellung und der steten Vervielfältigung seiner Symbole, gegenüber der strengen, stets sich gleich bleibenden Einheit des nicänischen Symbols und seiner Anhänger.

§. 34.

Der Gegensatz der antiochenischen und der alexandrinischen Theologie.

Demungeachtet hatte auch der Arianismus nicht blos ein speculatives, sondern auch ein ächt christlich-religiöses Moment. Die nicänische Homousie war aus der alexandrinischen Theologie her-

vorgegangen, deren grösste Einseitigkeit es war, dass sie in ihrer transcendenten Richtung das Endliche nur als ein verschwindendes Moment des Unendlichen betrachtete und es daher auch nicht zu einem realen Unterschiede des Endlichen und Unendlichen bringen konnte. Der Arianismus hatte die Tendenz, nicht blos den Sohn vom Vater zu trennen, sondern in dieser Trennung dem Endlichen die Sphäre seines eigenen selbstständigen Daseins zu sichern. Sein Fehler aber war die abstracte Trennung des Endlichen vom Unendlichen. So hatte man in dem Sohne und in der Welt, deren Princip der Sohn als Geschöpf und als Weltschöpfer war, ein Endliches, das vom Unendlichen wesentlich verschieden war, aber man hatte es nur als Endliches für sich, was dem christlichen Bewusstsein unmöglich genügen konnte, dessen absoluter Inhalt weder das Endliche für sich, noch das Unendliche für sich ist, sondern nur die Einheit des Endlichen und Unendlichen. Sah man von dem zweideutigen, sich selbst aufhebenden Begriff eines Logos ab, welcher als Geschöpf zugleich Weltschöpfer sein sollte, so war die arianische Theorie von der Person Christi wesentlich keine andere als dieselbe, welche schon Paulus von Samosata aufgestellt hatte. Die weitere Entwicklung des christlichen Dogma musste daher in ihrem innern Zusammenhang offenbar dahin gehen, die Realität des Endlichen, wie sie der Arianismus in seinem Begriffe des Sohnes als eigenes selbstständiges Moment aufgefasst hatte, nicht im Widerspruch gegen die Homousie des Sohnes, sondern unter Voraussetzung derselben zu behaupten: diess ist die Bedeutung, mit welcher nunmehr die antiochenische Theologie, in ihrem Unterschiede von der alexandrinischen, in die Entwicklungsgeschichte des Dogma eingreift. Die Realität des Endlichen, wie sie vom christlichen Bewusstsein festgehalten werden muss, war jetzt der Hauptbegriff, um welchen es sich handelte. Wie es durchaus noch die Person Christi war, an welcher das christliche Bewusstsein sich mit sich selbst auseinandersetzte und seinen Inhalt zu der Form verarbeitete, in welcher es sich mit ihm eins wissen konnte, so konnte auch die Realität des Endlichen nur an der Person Christi fixirt werden. Die wesentlich menschliche Realität der Person Christi festzustellen, war das Hauptbestreben der Antiochener. Wie Christus Gott im absoluten Sinn war, so sollte er beides zugleich sein, ebenso wahrer und wirklicher Mensch, wie er wahrer und wirklicher Gott war. Anders

konnten sich die Antiochener das Verhältniss der beiden Naturen in Christus nicht denken, da ihre vorherrschende Tendenz überhaupt war, wie auch ihre Bestreitung der allegorischen Schrifterklärung der Alexandriner beweist, Göttliches und Menschliches, Endliches und Unendliches, Idee und Wirklichkeit, mit der Reflexion des Verstandes auseinanderzuhalten. In derselben Richtung schloss sich, was schon für die weitere Entwicklung des Dogma in der abendländischen Kirche bemerkenswerth ist, an die antiochenische Kirche die römische an, durch deren Mitwirkung hauptsächlich die Lehre von der Person Christi ihre kirchliche Form erhielt. Es ist aber wohl zu beachten, dass das Hauptproblem, das hier gelöst werden sollte, nicht die Realität der menschlichen Natur für sich, sondern nur in ihrer Einheit mit der göttlichen war. So lange jedoch diese Einheit noch nicht auf einen klaren und bestimmten Begriff gebracht war, was durch blosse Antithesen nicht geschehen konnte, lässt sich nicht anders erwarten, als dass auch die entgegengesetzte alexandrinische Lehrweise, nach welcher das Substanzielle der Person Christi nur das Göttliche war, und das Menschliche ein blosses Accidens an ihm, oder sogar blosser Schein, sich noch immer behauptete, und sich in allen möglichen Formen auszubilden suchte. Aber ein sehr bedeutender, für die Zukunft wichtiger Fortschritt war schon diess, dass wenigstens anerkannt war, auch die menschliche Natur müsse zu ihrem Rechte kommen, und das Problem der Vereinigung des Göttlichen und Menschlichen könne nur in einer solchen Einheit beider gelöst werden, in welcher die Realität des Einen der des Andern nicht nachsteht. Nur war es erst einer spätern Zeit vorbehalten, was zunächst blos im Interesse des religiösen Bewusstseins in einer allgemeinen Formel ausgesprochen worden war, auch für das denkende Bewusstsein festzustellen.

§. 35.

Der Augustinismus.

Sollte es aber je dazu kommen, so musste vor Allem das Endliche in seinem tiefern Begriff aufgefasst werden. Das Endliche des Arianismus ist der Sohn, oder da der Sohn, wie ihn der Arianismus nimmt, eigentlich nur das Princip der Welt ist, die Welt. In den Streitigkeiten über die Person Christi ist das Endliche dem subjectiven Bewusstsein schon dadurch näher gerückt, dass es das Mensch-

liche der Person Christi ist, dessen wahre Realität man aus dem Grunde für sich in Anspruch nimmt, weil Christus, wenn er nicht als Mensch ebenso gleichen Wesens mit uns ist, wie er als Gott gleichen Wesens mit Gott ist, nicht unser Erlöser wäre. Die Realität des Endlichen hat also hier schon dieses subjective Interesse. Aber erst der Augustinismus ist es, welchem das Endliche, sofern es in das dem christlichen Bewusstsein entsprechende Verhältniss zum Absoluten gesetzt werden soll, das endliche Subject des unmittelbaren Selbstbewusstseins ist, der Mensch. Wie sich der Mensch in der Endlichkeit seines Wesens zur absoluten Idee Gottes verhält, ist die Hauptfrage, mit welcher der Augustinismus die Entwicklung des Dogma zu einem neuen, höchst bedeutungsvollen Moment fortführte. Die Grundidee des Christenthums ist die Einheit des Menschen mit Gott, und die absolute Forderung, dass der Mensch, als das Subject der Religion, in seinem subjectiven Bewusstsein, mit der absoluten Idee Gottes, als dem absoluten Inhalt der Religion, sich zur Einheit zusammenschliessen soll. Was der Mensch wesentlich ist, welche Realität er in seiner Endlichkeit dem Absoluten gegenüber hat, ist daher die Hauptfrage, um welche es sich handelt, und die Antwort, welche der Augustinismus auf diese Frage gibt, ist, dass der Mensch in seiner Endlichkeit nur das Nichtige, von Gott Abgekehrte, der böse, von dem Princip der Sünde beherrschte Wille ist. Wenn bisher der Gegensatz des Menschen zu Gott und zu sich selbst dem Bewusstsein des Menschen immer noch äusserlich und transcendent blieb, und darum auch noch nicht das volle Bewusstsein seiner Endlichkeit in ihm erwecken konnte, so ist er nun erst ihm näher gerückt, und in das Innerste seines Wesens, in die Tiefe seines sittlichen Bewusstseins, eingedrungen. Tiefer kann sich der Mensch der Negativität, der Endlichkeit und Nichtigkeit seines ganzen Wesens, Gott gegenüber, nicht bewusst werden, als im augustinischen Begriff der Sünde, in welchem die Sünde, als Erbsünde, zur eigenen Natur des Menschen geworden ist. Alles, wodurch das durch die Sünde Verlorene ihm wieder zu Theil wird, kann daher nur ein freies Geschenk der Gnade sein, und sein ganzes Bewusstsein theilt sich so in den Gegensatz der Sünde und der Gnade, als die beiden einander völlig entgegengesetzten Elemente desselben. Der Augustinismus ist auf diese Weise eine Vertiefung des christlichen Bewusstseins in sich selbst, durch welche erst das christliche

Dogma in seiner weitern Entwicklung diese subjective, den Menschen selbst, als das Subject der Religion, betreffende Seite als neues Moment aus sich herausgestellt hat. Dass der Mensch der Absolutheit Gottes, oder der göttlichen Gnade, gegenüber sich nur als das Endliche und Negative wissen kann, ist nun als dogmatischer Satz ausgesprochen und zu einer wesentlichen Bestimmung des christlichen Bewusstsein geworden. Es war diess ein sehr wichtiger Fortschritt in der Entwicklung des Dogma, aber es stellen sich in demselben sogleich auch die Momente heraus, welche selbst erst einer weitern Vermittlung bedurften. Nur als Sünder sollte der Mensch sich wissen und seine eigene unmittelbarste That sollte die Sünde sein, und doch wurde sie auf einen jenseits des individuellen Bewusstseins liegenden Ursprung zurückgeführt, welcher zwar nicht, wie nach Origenes, in der übersinnlichen Welt liegt, sondern in der sinnlichen, aber als mit dem Anfange des Menschengeschlechts zusammenfallend, doch gleichfalls idealer, übergeschichtlicher Natur ist. Schon dadurch kam das augustinische Dogma mit der Freiheit und dem Selbstbewusstsein des Subjects in Widerstreit, noch mehr geschah diess durch das andere Moment, das der Gnade, welche als unwiderstehlich wirkend alle subjective Freiheit aufhebt. Aber auch selbst der Dualismus, welchen Origenes wenigstens noch als Gegensatz der Freiheit des Subjects und der Absolutheit Gottes stehen liess, ist noch nicht überwunden, sondern er drängt sich nur in einer neuen Form in das christliche Bewusstsein wieder ein. Der Hass gegen das Böse, welcher den in seiner Überspannung sich selbst aufhebenden Begriff der Sünde aus sich erzeugte, und dieselbe subjective Grundstimmung des Systems ist wie der Abscheu vor der Materie bei den Gnostikern, bringt das absolute Wesen Gottes in Zwiespalt mit sich selbst, indem er es in zwei einander entgegengesetzte Eigenschaften trennt, deren jede das absolute Wesen Gottes für sich selbst sein will, Gerechtigkeit und Gnade. Diese neue Form des Dualismus unterscheidet sich von den früheren nur dadurch, dass sie dem sittlichen Bewusstsein angehört, und der Gegensatz, in dessen Sphäre sie sich bewegt, nichts ausser Gott setzt, sondern in der absoluten Idee Gottes selbst begriffen ist. Nur um so mehr aber streitet mit derselben, dass die beiden einander gegenüberstehenden Eigenschaften einen so unvermittelten, in keiner höhern Einheit begründeten Gegensatz bilden. Warum es so sein soll,

kann man sich aus dem System selbst nicht erklären; man kann nur auf den unvertilgbaren Hass gegen das Böse zurückgehen, welcher sich nicht befriedigt sehen könnte, wenn nicht der Sünde durch die göttliche Gerechtigkeit ihr Recht angethan würde. Der so tief wurzelnde Hass gegen das Böse aber, woraus anders ist er, seinem letzten subjectiven Grunde nach, zu erklären, als aus seiner Nachwirkung der manichäischen Weltansicht in dem Geiste AUGUSTIN's? Die Sünde wirkt in seinem System in der Menschheit mit derselben Macht eines selbstständigen Princips, wie in den gnostischen Systemen die Materie in der Welt. Wie früher Geist und Materie, und wie bei ORIGENES Gott und Freiheit, sind jetzt das Gute und das Böse, oder Sünde und Gnade, die substanziellen Mächte, in deren Gegensatz alles begriffen ist. Wie diese in AUGUSTIN's System noch unvermittelten Momente das treibende Princip der weitern Bewegung des Dogma waren, zeigt die folgende Geschichte.

§. 36.

Die Philosophie und das Dogma. Glaube und Wissen.

Je mehr das Dogma, wie die gegebene Übersicht der Hauptmomente seines Entwicklungsganges zeigt, sich aus sich selbst entwickelte und durch die immanente Bewegung seines Begriffs bestimmt wurde, um so mehr war dadurch der Philosophie die Möglichkeit einer bestimmten materiellen Einwirkung abgeschnitten. Demungeachtet fehlt es auch jetzt nicht an Erscheinungen, in welchen die beiden von Plato und Aristoteles ausgehenden Hauptformen der alten Philosophie auch dem christlichen Dogma gegenüber als die Principien einer das Zeitbewusstsein bestimmenden allgemeinen Anschauungsweise sich geltend machten. Neben den vielfachen Anklängen an den platonischen Idealismus, die uns bei den Freunden des Origenes begegnen, und der eigenen Stellung, in welcher ein christlicher Philosoph, wie SYNESIUS, erscheint, wenn er als Bischof einer christlichen Gemeinde zugleich erklärter Platoniker war, ist der grösste Beweis des fortdauernden Ansehens, das der Platonismus auch in der christlichen Kirche zu behaupten wusste, das System des Areopagiten DIONYSIUS, in welchem Platonismus und Christenthum auf eine so eigenthümliche Weise mit einander verschmolzen sind, dass unter der äussern Form christlicher Ideen und Anschauungen der positive Inhalt des christlichen Bewusstseins sich unver-

merkt in die abstracte Transcendenz der platonischen Weltanschauung verliert. Aus diesem System hauptsächlich datiren sich die Elemente einer pantheistischen Anschauungsweise, welcher zufolge Gott als das allgemeine Sein und sein Verhältniss zur Welt als ein nach quantitativen Unterschieden sich modificirender Gesammtorganismus aufgefasst wird. Auf diese Weise bildet das System des Areopagiten in Verbindung mit so vielem Verwandten, das die Schriften Augustin's aus seiner frühern platonisirenden Periode enthalten, das erste Glied einer Reihe, welche in der Folge hauptsächlich in Johannes Scotus Erigena und Thomas von Aquino sich weiter fortsetzte und sich zu einem noch grossartigeren, auf derselben Grundanschauung ruhenden System entwickelte. An der mystischen Überschwenglichkeit, wie sie auch zum Charakter des Christenthums und seines absoluten Inhalts gehört, fand der Platonismus immer einen sehr willkommenen Anknüpfungspunkt. Um so entschiedener wirkte dieser Richtung von Anfang an das auf Klarheit und Präcision der Begriffe dringende Verstandesinteresse der aristotelischen Philosophie entgegen. Aber auch diese Philosophie konnte sich eben so negativ zum Christenthum verhalten, wie der Platonismus. Verflüchtigte der letztere den positiven Inhalt des christlichen Dogma in der abstracten Transcendenz seiner Ideen, so löste ihn die aristotelische Dialektik in Begriffe auf, welche nur auf dem Boden der Reflexion und der empirischen Wirklichkeit ihre Geltung hatten. Nachdem die aristotelische Philosophie schon in der Schule des Theodotus und Artemon, in welcher sie zuerst sich bemerklich machte, mit diesem Charakter aufgetreten war, war es insbesondere der Arianismus, in welchem sie ihre ganze dialektische Schärfe entwickelte, um durch strenge Unterscheidung der Begriffe und Trennung und Auseinanderhaltung dessen, das als Einheit zu wissen und festzuhalten das höchste Interesse des christlichen Bewusstseins ist, an die Stelle des durch das kirchliche Dogma bestimmten Offenbarungsglaubens einen sehr inhaltsleeren Rationalismus zu setzen[1]). Mit demselben dialektischen Interesse stellte sie sich auch in der Folge dem orthodoxen Trinitätsdogma und den mit demselben zusammenhängenden kirchlichen

1) Man vergl. über das Verhältniss des Arianismus zur aristotelischen Philosophie meine Geschichte der Trinitätslehre 1. S. 387 f. Gass, Gennadius und Pletho, Aristotelismus und Platonismus in der griechischen Kirche 1844. S. 11 f.

Lehrformeln entgegen[1]). Da das kirchliche Dogma zwischen so entgegengesetzten Richtungen sich hindurchbewegte und auf der einen Seite ebensowenig seinen positiven Glaubensinhalt dem übergreifenden Einfluss der Philosophie aufopfern, als auf der andern jede Verständigung für das denkende Bewusstsein von sich zurückweisen konnte, so lag es ganz in der Natur der Sache, dass die Frage über das Verhältniss des Glaubens und Wissens sich jedem ausgebildeteren System als die Hauptaufgabe des dogmatischen Bewusstseins nahe legen musste. Daher konnte namentlich Augustin diese Frage nicht unbeachtet lassen, aber auch er fand ihre Lösung in der längst darauf bezogenen Stelle des Propheten vorgezeichnet. Der Inhalt des Glaubens sollte zwar durch das Licht der Vernunft erleuchtet werden, aber auch nichts von seiner Glaubensfestigkeit verlieren. Dieses absolute Recht des Glaubens gegen das Wissen sollte selbst das Vernunftgemässe dieses Verhältnisses sein, sofern freilich Glaube und Wissen bei der gleichen Berechtigung beider sich nur wie Inhalt und Form zu einander verhalten können[2]).

§. 37.

Das System der Theologie.

Eine systematische Entwicklung des Dogma, wie früher Origenes eine solche versuchte, gibt es nicht. Es fehlt zwar nicht an Schriften, welche eine zusammenhängende Darstellung der Lehren des christlichen Glaubens geben, aber es geschieht diess nicht sowohl für einen wissenschaftlichen, als vielmehr nur für einen populären Zweck, für den katechetischen Vortrag. Schriften dieser Art sind die dreiundzwanzig Katechesen des Cyrillus von Jerusalem, die katechetische Rede Gregor's von Nyssa, Augustin's Enchiridion *de fide, spe et charitate* u. a.; sie sind wenigstens als eine Vorarbeit für eine systematische Behandlung des Dogma anzusehen, sofern überhaupt damals das Populäre und das Wissenschaftliche noch nicht so streng geschieden waren, und auch schon diess zur syste-

1) Vergl. die Trinitätslehre 2. S. 23 f.

2) Man vergl. besonders Epist. 120. Die firmitas fidei und die lux rationis stehen einander gegenüber. Der Prophet unterscheide haec duo, das credere und das intelligere, und gebe damit den Rath, dass wir *prius credamus, ut id, quod credimus, intelligere valeamus. Proinde ut fides praecedat rationem, rationabiliter visum est.*

matischen Gestaltung des Dogma beitrug, dass man sich überhaupt des Zusammenhangs der einzelnen Lehren des christlichen Glaubens mehr und mehr bewusst wurde. Das umfassende Werk, in welchem ein ganzes System der christlichen Theologie aufgestellt ist, sind Augustin's zweiundzwanzig Bücher *de civitate Dei*, aber auch sie sind keine Dogmatik, sondern eine Apologetik im grossartigsten Stil. Wenn auch diese Periode noch kein systematisches Werk über das christliche Dogma hervorbrachte, so war doch durch den Gegensatz, in welchen Augustin die beiden Hauptlehren von der Sünde und Gnade zu einander setzte, und die stete Beziehung aller andern Lehren auf diese beiden Hauptpunkte des christlichen Bewusstseins, ein solcher Fortschritt zu einem wisenschaftlichen System geschehen, dass ein solches, wenn auch in einer besondern Darstellung noch nicht ausgeführt, in den wesentlichen Elementen schon vorhanden war.

§. 38.

Die Kirchenlehrer und ihre Schriften.

Die Kirchenlehrer, deren Schriften neben den für diese Periode sehr wichtigen Synodalacten die Hauptquelle für die Geschichte des Dogma sind, zerfallen auch jetzt wieder in die beiden Hauptklassen der griechischen und lateinischen. Die erstern gruppiren sich hauptsächlich um die beiden grossen Streitigkeiten, welche die orientalisch-griechische Kirche beschäftigten, und diese selbst wieder in zwei Parteien theilten.

I. Die griechischen Kirchenlehrer.

1) Die Periode des arianischen Streits.

Ausserhalb des arianischen Streits stehen wenigstens mit ihren Schriften die beiden palästinensischen Kirchenlehrer:

a) Eusebius, Bischof von Cäsarea, mit den beiden apologetischen Werken: Εὐαγγελικῆς ἀποδείξεως παρασκευὴ und Εὐαγγελικὴ ἀπόδειξις, Praepar. evang. und Demonstr. evang., und den beiden Schriften gegen Marcellus von Ancyra: Contra Marc. und De eccles. theologia.

b) Cyrillus, Bischof von Jerusalem, mit seinen dreiundzwanzig Katechesen, deren fünf letzte, die mystagogischen genannt, das Dogma näher berühren.

Für den arianischen Streit selbst ist der Hauptschriftsteller:

Athanasius, der berühmte Bischof von Alexandrien, gest. im J. 373. Unter seinen Schriften haben für die Geschichte des Streits die grösste Wichtigkeit seine vier Λόγοι gegen die Arianer. Apologetisch sind die beiden zusammengehörenden Schriften: Λόγος κατὰ Ἑλλήνων und περὶ τῆς ἐνανθρωπήσεως τοῦ λόγου. Zweifelhaft ist die Ächtheit mehrerer, in der Sammlung seiner Werke befindlicher, Schriften [1].

An Athanasius schliessen sich zunächst an die drei kappodocischen, eng unter sich verbundenen Kirchenlehrer, Basilius der Grosse, Bischof von Neucäsarea, Gregorius von Nazianz [2] und Gregorius von Nyssa, welche neben Origenes, dessen Geist besonders in den beiden letztern fortlebte, unstreitig die gebildetsten Kirchenlehrer der alten Zeit waren. Ihre Schriften beziehen sich beinahe durchaus auf die Vertheidigung und weitere Begründung des nicänischen Dogma, und die Ausdehnung desselben auf die Lehre vom heiligen Geist.

Von dem Hauptgegner, welchen sie bestreiten, dem Arianer Eunomius, ist noch dessen Apologie und ein Glaubensbekenntniss vorhanden.

Epiphanius, Bischof von Salamis, oder Constantia, auf der Insel Cypern, ist, da er seine Ketzergeschichte für den Zweck einer orthodoxen Widerlegung schrieb, auch als dogmatischer Schriftsteller aufzuführen.

2) Die Periode des nestorianischen Streits.

a) Auf der alexandrinischen Seite ist der bedeutendste Schriftsteller der Bischof Cyrillus von Alexandrien. Unter seinen Streitschriften nehmen seine zwölf Anathematismen gegen Nestorius, auf deren Vertheidigung sich die übrigen beziehen, die erste Stelle ein. Als Apologet trat er in seinen zehn Büchern gegen Julian auf.

b) Auf der Seite der antiochenischen Kirche, deren Theologie jetzt die vorherrschende wird, ist die grössere Zahl bedeutender Kirchenlehrer.

Johannes Chrysostomus, Bischof von Constantinopel, gest. im Jahr 407, ist zwar vorzugsweise exegetischer und homiletischer

---

1) Möhler, Athanasius der Grosse und die Kirche seiner Zeit, besonders im Kampfe mit dem Arianismus. 1827. 1844.

2) Ullmann, Gregorius von Nazianz, der Theologe. 1825.

Schriftsteller, aber auch als solcher ein treuer Repräsentant der antiochenischen Theologie [1].

Theodorus, Bischof von Mopsvestia, gest. im J. 429. Seine exegetischen Schriften, soweit wir sie noch haben, sind auch für die Geschichte des Dogma von Interesse.

Theodoretus, Bischof von Cyrus in Syrien, gest. im J. 457, ist der bedeutendste dogmatische Schriftsteller auf dieser Seite. Seine Schriften gegen Cyrill und seine Dialogen (Ἐρανιστής).

Aus der Periode nach der Synode von Chalcedon verdienen noch die angeblichen Schriften des Areopagiten Dionysius erwähnt zu werden, ein Product aus der Schule des Neuplatonikers Proklus, zuerst genannt im J. 532. Die Hauptschriften handeln von den göttlichen Namen und der Hierarchie, der himmlischen und der kirchlichen.

II. Die lateinischen Kirchenlehrer.

Hilarius, Bischof von Pictavium (Poitiers) in Gallien, gest. im J. 368, schrieb zur Vertheidigung der nicänischen Lehre zwölf Bücher de trinitate, mit manchen eigenthümlichen Ideen.

Ambrosius, Bischof von Mailand, gest. im J. 398, und Hieronymus, geb. im J. 331 zu Stridon in Dalmatien, römischer Schriftsteller, gest. im J. 420 in Palästina, sind, obgleich Hauptträger der kirchlichen Lehre und Theologie, als dogmatische Schriftsteller weniger erheblich.

Der bei Weitem hervorragendste ist Augustinus, Bischof von Hippo Regius, geb. zu Tagaste in Numidien, im J. 354, gest. im J. 430. Seine zahlreichen Schriften zerfallen in mehrere Klassen; für die Dogmengeschichte sind die wichtigsten: die apologetische, De civitate Dei in 22 Büchern, und die dogmatisch-polemischen, gegen die Arianer, Donatisten, Manichäer und Pelagianer.

Pelagius, Epist. ad Demetriadem, libellus fidei ad Innocentium.

Johannes Cassianus, Collationes Patrum. XXIV.

Vincentius, von Lerinum, Commonitorium vom J. 434.

Faustus von Reji (Riez), De gratia Dei et humanae mentis libero arbitrio, libri 2, vom J. 475.

Wie diese beiden letzteren, gehört ohne Zweifel auch der un-

---

1) Neander, der heil. Chrysostomus und die Kirche des Orients in dessen Zeitalter. 1821. 2. A. 1832.

bekannte Verfasser der Schrift Praedestinatus[1]) in die Klasse der gallischen Semipelagianer. Er wollte durch die schroffste Darstellung der augustinischen Prädestinationslehre, wie sie nur in einer Augustin untergeschobenen ketzerischen Schrift habe verbreitet werden können, diese Lehre gehässig machen und auf diesem Wege, ohne directen Angriff auf Augustin, widerlegen.

Auf der andern Seite stehen:

Prosper von Aquitanien, De gratia Dei et libero arbitrio (contra collatorem, d. h. Cassian) und andere Schriften für Augustin.

Fulgentius von Ruspe, De veritate praedestinationis et gratiae Dei libri 3. u. a.

De vocatione omnium gentium, von einem unbekannten Verfasser.

Aus der Reihe der römischen Bischöfe ist Leo I. wegen des dogmatischen Inhalts mehrerer seiner Briefe zu nennen.

Geschichte der Apologetik.

§. 39.

Der Fortschritt der Apologetik.

Die Apologetik hatte, auch nachdem das Christenthum schon zur Staatsreligion geworden war, noch immer eine sehr wichtige Bedeutung. Das praktische Interesse derselben vertritt Cyrillus von Alexandrien in seinem, gegen den Kaiser Julian gerichteten, apologetischen Werke. Wie aber Julian in seinen drei, gegen die Christen geschriebenen Büchern, so heftig und bitter sein Angriff auf das Christenthum war, in welchem er nur eine Mischung des Schlechtesten aus dem Judenthum und Heidenthum sah, doch nichts wesentlich Neues vorbrachte, so bietet auch die Widerlegungsschrift des Cyrillus für die Geschichte der Apologetik nichts Erhebliches

1) Sie wurde erst im Jahr 1643 von J. Sirmond herausgegeben: Praedestinatus sive praedestinatorum haeresis et libri S. Augustino temere adscripti refutatio. Vgl. Wiggers, Versuch einer pragmatischen Darstellung des Semipelagianismus. 1833. S. 330 f. Neander, Gesch. der christl. Rel. u. Kirche. 4. S. 1202 f. Dogmengesch. herausgeg. von Jacobi. 1. S. 390. Ohne Grund behauptet Neander, dass der zweite Theil des aus drei Theilen bestehenden Buchs, die angeblich augustinische Schrift, nicht von dem Verfasser selbst gemacht, sondern von ihm vorgefunden und wirklich für das Werk eines Prädestinatianers gehalten worden sei.

dar. Weit wichtiger ist, und als ein Fortschritt der Apologetik zu ihrer wissenschaftlichen Ausbildung anzusehen, dass die drei Hauptapologeten, Athanasius, Eusebius von Cäsarea und Augustin, die Aufgabe der Apologetik aus dem Gesichtspunkte der Religionsphilosophie und Religionsgeschichte auffassen, und von diesem aus, auf eine den gnostischen Systemen analoge Weise, das Christenthum, gegenüber der ganzen, ihm vorangegangenen Entwicklung der Welt- und Religionsgeschichte, als die über Alles übergreifende Macht, oder als die absolute Religion, darzustellen suchen. Nach Athanasius verhalten sich Heidenthum und Christenthum zu einander, wie der verlorengegangene und wiedergefundene Logos, oder wie Sünde und Erlösung, das sinnliche und das vernünftige Bewusstsein. Auf dem religionsgeschichtlichen Wege führte Eusebius den Beweis, dass die Christen im guten Bewusstsein der vernünftigen, in der Natur der Sache selbst liegenden Gründe von der heidnischen Religion sich losgesagt haben, und dass das Christenthum, als Christianismus, in seinem Unterschiede sowohl von dem Judaismus als dem Hellenismus, nicht blos die Erneuerung und Wiederherstellung, sondern auch die Erfüllung und Vollendung der ursprünglichen alttestamentlichen Religion sei. Den grossartigsten Versuch dieser Art, das Christenthum als die immanente Idee der Welt und der Weltgeschichte aufzufassen, machte Augustin in seiner Schrift de civitate Dei. Die civitas Dei ist die sich realisirende Idee des göttlichen Weltplans. Die absolute Wahrheit ihrer Idee beweist Augustin an der Nichtigkeit der heidnischen Religion, deren Götter nicht die Urheber der irdischen Grösse sind, die man ihnen zuschreibt. Die Grösse des römischen Reichs kann nur teleologisch in Beziehung auf das Christenthum betrachtet werden. Diess ist die absolute Wahrheit der an sich seienden Idee der civitas Dei. In ihrer absoluten Wahrheit muss sie sich auch geschichtlich expliciren. Diess kann nur in einem Processe geschehen, in welchem sie erst einen Gegensatz überwindet, dessen Grund in einem in der intelligibeln Welt geschehenen Abfall liegt. Geschichtlich sich explicirend ist die civitas Dei die civitas hujus saeculi, in welcher die beiden civitates, die himmlische und die irdische, so ineinander sind, dass in dem steten Kampfe der einen mit der andern ihr zeitlicher Verlauf fortgeht bis zum Weltgericht, in Folge dessen sie sich in die beiden Reiche, das der Erwählten und das der Verdammten, für alle Ewig-

keit scheiden. So ist die civitas Dei die Bewegung ihrer absoluten Idee in ihren drei Momenten. In ihrem metaphysischen Anfange spaltet sie sich in sich selbst, und durchläuft sodann in ihrer zeitlichen Erscheinung die Weltgeschichte, um in dem transcendenten Jenseits der augustinischen Dogmatik zur verwirklichten Idee zu werden.

Dem Weissagungsbeweise gab man die möglich grösste Ausdehnung, wie diess besonders von Eusebius in den zehn noch vorhandenen Büchern seiner Demonstratio evangelica mit der kleinlichsten Ausführlichkeit geschehen ist. Noch immer nahm man auch dämonische Weissagungen an, doch ist Augustin schon misstrauisch gegen die heidnischen Orakel von Christus [1].

Zur Bestimmung des Begriffs des Wunders that Augustin den ersten Schritt dadurch, dass er das Wunder für blos relativ und subjectiv erklärte [2]. Das Wunder ist demnach an sich natürlich, aber mit der Natur verband Augustin nicht den Begriff der Ordnung und Gesetzmässigkeit, sondern nur den Begriff der göttlichen Willkür und Allmacht [3].

§. 40.

Lehre von der Schrift und Tradition.

Der Unterschied, welcher zwischen der griechischen und lateinischen Kirche in Ansehung der Apokryphen des alten Testaments stattfand, befestigte sich durch die afrikanischen Synoden zu Hippo im J. 393, und zu Carthago im J. 397 und die Auctorität Augustins, und in Betreff des neutestamentlichen Kanons verschwand der von Eusebius gemachte Unterschied zwischen Homologumena und Antilegomena immer mehr.

Principiell wichen nur die Manichäer ab, welche, wie die Gnostiker, alles, was ihnen im Kanon des Alten und Neuen Testaments das Gepräge des Heidenthums und Judenthums an sich zu

1) Vergl. De civit. Dei 18, 23. 49. Er spricht von prophetiae, welche possunt putari a Christianis esse confictae.

2) De civit. Dei 21, 8. Es ist nicht contra naturam, sondern nur contra quam est nota naturam. Vgl. contra Faustum Manich. 26, 3. 4. 29, 2. De util. cred. c. 16.

3) De civit. D. 21, 8. Es ist nicht gegen die Natur, was durch Gottes Willen geschieht, quum voluntas tanti utique conditoris conditae rei cujusque natura sit.

tragen schien, auch nicht für einen ächten Bestandtheil der göttlichen Offenbarungsschriften hielten und die freieste Kritik als ein Recht der Vernunft betrachteten [1]).

Über die Inspiration dachte man ebenso, wie früher, wenn auch einzelne Äusserungen der Individualität und Selbstthätigkeit der heiligen Schriftsteller etwas mehr einzuräumen scheinen [2]). Die Tendenz der Antiochener, Göttliches und Menschliches streng aus-einander zu halten, musste auch auf die Inspirationstheorie Einfluss haben. Es fehlt nicht an Andeutungen, dass sie die gewöhnliche überspannte Vorstellung nicht ganz theilten [3]).

In dem Begriffe der Tradition hatte man von Anfang an das Princip der objectiven Wahrheit des sich entwickelnden kirchlichen Dogma aufgefasst. Christlich wahr konnte ja nur sein, was als apostolisch, somit als von den Aposteln her überliefert galt. So ausdrücklich, wie früher, wird jedoch der apostolische Ursprung nicht mehr als das Hauptkriterium der Tradition aufgestellt. Es zeugt von dem schon erstarkten Selbstbewusstsein der katholischen Kirche, dass sie ein immanentes Princip der Wahrheit in sich zu haben sich bewusst war, wie diess besonders von den Synoden ausgesprochen wurde, wenn sie als Organe des göttlichen Geistes ihre Beschlüsse zu fassen behaupteten. Je mehr das Dogma durch die im Laufe der Periode hinzukommenden kirchlichen Bestimmungen sich erweiterte, desto mehr musste die Frage sich aufdrängen, wie das kirchlich fixirte Dogma sich zur Schrift verhalte. Diese Frage warfen Basilius der Grosse und Gregor von Nazianz aus Veranlassung der Lehre von der Gottheit des heiligen Geistes auf, und der erstere beantwortete sie durch die Unterscheidung zwischen Kerygmen und Dogmen. Jene sind die von Anfang an ausgesprochene und in der Schrift enthaltene Lehre, diese sind erst im Laufe der Zeit zu ihrer öffentlichen Anerkennung gekommen, sobald sie aber als Theile der kirchlichen Lehre gelten, kann man mit ihnen nur das Bewusstsein

---

1) Vergl. das manich. Religionssystem S. 356 f.

2) Hauptstelle bei Augustin über die Irrthumslosigkeit der Verfasser der kanonischen Schriften Ep. 82. Vgl. de consensu Evang. 2, 12; sie schrieben, ut quisque meminerat, ut cuique cordi erat, aber doch, sicut unicuique inspiratum est.

3) Wie namentlich Theodor von Mopsvestia nach den Acten der fünften ökumenischen Synode, Mansi IX. S. 223.

verbinden, dass sie an sich, oder geheim und im Stillen von Anfang an in der Tradition vorhanden waren [1]. Die Tradition ist so überhaupt das auf dem objectiven Grunde des Dogma, in Gemässheit seines immanenten Princips, sich entwickelnde kirchliche Bewusstsein. Die Identität der Tradition mit sich selbst wurde schon so sehr festgehalten, dass Athanasius abweichende und widersprechende Erklärungen orthodoxer Kirchenlehrer als eine blos scheinbare Differenz betrachtet wissen wollte [2].

Überhaupt bildete sich die Lehre von der Tradition nicht blos so, dass man ihren Begriff nur zu Hülfe genommen hätte, um nachher noch dogmatisch zu rechtfertigen, was einmal im Laufe der Entwicklung des Dogma zum Inhalte des kirchlichen Bewusstseins geworden war, sondern man war sich von Anfang an der principiellen Bedeutung bewusst, welche der Begriff der Tradition haben musste. Von diesem Bewusstsein aus entwickelte er sich mehr und mehr in seiner Consequenz. Wäre diess nicht der Gang der Sache gewesen, so könnte es in der That befremden, dass die Lehre von der Tradition schon jetzt auf eine so methodische und für alle Zukunft grundlegende Weise entwickelt worden ist, wie diess bei keiner andern Lehre des kirchlichen Systems der Fall war. Dass diess gerade in der abendländischen Kirche geschah, in welcher der Begriff der Tradition von Anfang an in seiner bestimmtern Bedeutung aufgefasst worden war, ist ebenso bemerkenswerth, als dass die besondere Veranlassung, welche Vincentius dazu hatte, gerade die augustinische Lehre von der Prädestination war. An dieser Lehre nahmen damals Viele so grossen Anstoss, dass man dadurch auf die principielle Frage zurückgetrieben wurde, ob eine so neue und unerhörte Lehre nicht an sich dem kirchlichen Bewusstsein widerstreite, worauf die bejahende Antwort an sich im Begriffe der Tradition lag. Die drei Hauptmerkmale, durch welche Vincentius den Begriff der Tradition bestimmte, setzen das Wesen derselben in ihre schlechthinige Identität mit sich selbst, vermöge welcher in das traditionelle Bewusstsein nichts hereinkommen kann, was nicht an sich schon in demselben war. Tradition ist, was überall, was immer, an allen Orten und zu allen Zeiten, somit überhaupt von

---

1) De spiritu s. c. 27. Gregor Naz. Orat. 31, 26.

2) Vgl. oben S. 24.

Allen geglaubt worden ist (universalitas, antiquitas, consensio [1]). Auch in dieser Definition des Begriffs der Tradition wird nicht mehr, wie in der ersten, der apostolischen Zeit näher stehenden, Periode, der apostolische Ursprung, sondern die dem Selbstbewusstsein der katholischen Kirche entsprechende Allgemeinheit als Hauptbestimmung vorangestellt. Die Collision, in welche der so bestimmte Begriff, sowohl mit der von der Schrift zu prädicirenden Sufficienz, als auch mit der Idee der christlichen Kirche, als einer nicht blos stillstehenden, sondern fortschreitenden kommen musste, entgieng dem Vincentius nicht, aber er konnte sie nicht genügend lösen [2]). Wie wenig übrigens eine solche Nivellirung des kirchlichen Bewusstseins, wie sie Vincentius beabsichtigte, möglich war, beweist gerade die augustinische Prädestinationslehre, da sie ungeachtet ihrer Neuheit und abstossenden Härte, nicht nur von einem Kirchenlehrer, wie Augustin, aufgestellt, sondern auch von Manchen mit Beifall aufgenommen wurde. Die Unterscheidung zwischen dem an sich Seienden und dem für das Bewusstsein Explicirten liess noch immer einen weiten Spielraum.

Geschichte der Dogmen.

§. 41.

Lehre von Gott.

Die platonische Transcendenz der Idee Gottes herrscht immer noch vor, und selbst der Widerspruch, in welchen sie mit der athanasianischen Trinitätslehre kommen musste, vermochte nichts gegen sie, da auch jene Lehre zuletzt immer wieder auf die absolute Unbegreiflichkeit des göttlichen Wesens zurückkam und der Alternative nicht ausweichen konnte, entweder den Sohn mit dem Vater, als dem allein absoluten Gott, zu identificiren, oder ihn demselben unterzuordnen. In die Klasse der dieser transcendenten Richtung folgenden Kirchenlehrer gehörten besonders Basilius, der Grosse, und die beiden Gregor. Ja, so wenig kam man von ihr ab, dass sie jetzt erst zu ihrer äussersten Spitze verfolgt wurde. Die Lehre des Areopagiten Dionysius macht als der vollendetste Platonismus Epoche.

---

1) Commonit. c. 3 f. 25.
2) A. a. O. c. 28.

Der Grundgedanke dieser Lehre ist die Negativität der Gottes-Idee. Das Wesen Gottes ist überwesentliches Dunkel. Nur durch Unkenntniss gelangt man zur göttlichsten Gotteserkenntniss, durch die *via negationis*. Diese Negation alles Seienden in Gott ist aber zugleich die Affirmation seiner überwesentlichen Einheit. Die Gottes-Idee bewegt sich so zwischen den beiden Momenten der Bejahung und Verneinung. Die Verneinung ist das immer wieder über die Bejahung Übergreifende, da sie aber gleichwohl keine absolute Verneinung sein kann, so schliesst die Negation auch wieder die Affirmation in sich. Der ganze Process selbst aber fällt in seiner noch unsteten Bewegung, zwischen den beiden Momenten der Bejahung und Verneinung, oder der Verneinung und Bejahung, nur in das subjective Bewusstsein. An sich ist Gott nur die abstracte unterschiedslose Einheit, welche als solche dem trinitarischen Gottesbegriff des christlichen Bewusstseins widerstreitet [1]).

Einen sehr bestimmten Gegensatz bildet zu dieser platonisirenden Ansicht vom Wesen Gottes der Rationalismus des Arianers Eunomius, welcher durch die Behauptung der vollkommenen Begreiflichkeit des Wesens Gottes von dem ursprünglichen Standpunkt des Arius sich wesentlich entfernte. Seine Behauptung lässt sich nur aus dem abstracten Gegensatze erklären, in welchen er die beiden Begriffe der Ungezeugtheit und der Gezeugtheit zu einander setzte. Da er die Ungezeugtheit in ihrem Unterschiede von der Gezeugtheit für das substanzielle Wesen Gottes erklärte, so galt ihm dieser Begriff als eine so adäquate und erschöpfende Bezeichnung des Wesens Gottes, dass ihm in demselben das an sich seiende Wesen Gottes ganz klar vor Augen zu liegen schien. Die Consequenz des Arianismus spricht sich hierin auf eine merkwürdige Weise aus. Werden Vater und Sohn so unterschieden, wie sie die arianische Lehre unterschied, so haben wir in ihrem Unterschiede ganz den abstracten Gegensatz des Unendlichen und Endlichen. Das Unendliche ist zwar in seinem Gegensatz zum Endlichen das Absolute, da es aber das Endliche schlechthin ausser sich hat, hat es an dem Endlichen selbst seine Schranke, es ist nicht das wahrhaft Unendliche, sondern in seinem Gegensatz zum Endlichen selbst nur ein Endliches, eine andere Form des Endlichen, und als solches fällt es, ganz der Natur

1) Lehre von der Dreieinigkeit. Th. 2. S. 207 f.

der Sache gemäss, unter die Kategorien des trennenden und unterscheidenden, durch seine Reflexionsbegriffe den Unterschied der Dinge bestimmenden Verstandes. Das Absolute ist hier nicht Gott, sondern der abstracte, mit seinen Kategorien über allen Gegensätzen stehende Verstand, als die über Endliches und Unendliches auf gleiche Weise übergreifende Macht. Der Gegensatz der platonischen und aristotelischen Denkweise tritt hier klar hervor[1]).

Nicht blos verendlicht, sondern materiell vermenschlicht wurde das Wesen Gottes von der anthropomorphistischen Secte der Audianer, bei welchen die alte ebionitische Vorstellung, dass Gott auch einen Körper habe, sich noch forterbte[2]).

Am tiefsten drang Augustin in das speculative Denken über das Wesen Gottes ein. Auf der einen Seite fasste er zwar das Wesen Gottes so abstract und negativ auf, dass es völlig bestimmungslos werden zu müssen schien, und man nur sagen konnte, nicht was Gott ist, sondern nur was er nicht ist[3]), auf der andern aber hielt er als die zwei wesentlichsten Bestimmungen seines Gottesbegriffs fest, dass Gott die essentia ist[4]), das immanente Sein alles Seienden und das bonum incommutabile. Um alles Endliche vom Wesen Gottes fern zu halten, bestimmt er das Wissen Gottes als schlechthinige Identität mit sich selbst, als unmittelbare Anschauung des ewig Gegenwärtigen, so dass Gott die Dinge weiss, nicht weil sie sind, sondern vielmehr sie sind, weil er sie weiss[5]).

Unter den Argumenten für das Dasein Gottes zeichnet sich das augustinische[6]) dadurch aus, dass es vom Denken ausgeht, nicht von dem Denken mit einem bestimmten Inhalt, auch nicht der Idee Gottes, sondern dem Denken als solchem. Alles subjective Denken setzt etwas objectiv Wahres voraus, das nicht blos für mich, sondern für Alle auf gleiche Weise ist. Mein Denken hat schon als Denken einen Inhalt, der über mein Denken hinausgeht. Man kann dieses Argument den ersten Ansatz des ontologischen nennen, sofern es auf die Natur des Denkens selbst zurückgeht. Das Denken

---

1) Vgl. oben S. 150.
2) Epiphanius haer. 70. Theodoret Fab. haer. 4, 10.
3) Vgl. De trin. 5, 2.
4) A. a. O. c. 3. De civ. Dei 12, 2. 5, 11.
5) De civ. Dei 11, 10. 21. 12, 17.
6) De lib. arbitr. 2, 3—15. Quomodo manifestum est, Deum esse?

als solches schliesst die Idee Gottes, oder des Absoluten in sich. Daran schliesst sich dann erst das eigentliche ontologische Argument an, um zu zeigen, dass dieses Objective des Denkens nicht blos ein Gedachtes, sondern auch ein Seiendes ist. Mit dem Schlusse vom Unvollkommenen auf das Vollkommene, als die Voraussetzung desselben, darf man das augustinische Argument nicht identificiren, da es vom Denken, als dem Subjectiven, zur objectiven Voraussetzung desselben fortgeht, somit im Elemente des reinen Denkens sich bewegt, oder nur die Analyse des Denkens, nicht aber ein Schluss von dem Einen auf das Andere ist.

§. 42.

Lehre von der Dreieinigkeit.

In der Periode von der ersten ökumenischen Synode zu Nicäa im Jahr 325 bis zur zweiten ökumenischen zu Constantinopel im Jahr 381, in welcher der arianische Streit, nachdem kurze Zeit nach der Verdammung des Arius die Stimmung des Hofs gegen ihn sich geändert hatte, auf's Neue sich entzündend, nun erst seinen weitern wechselvollen Verlauf nahm, sind es drei verschiedene Lehrbegriffe, die in Conflict mit einander kamen, der arianische, nicänisch-athanasianische und der semiarianische. In jedem derselben handelte es sich den beiden andern gegenüber um ein eigenthümliches dogmatisches Moment, dessen Begriff vor allem festgestellt werden muss, um das lebhafte Interesse, das man an dem Streite nahm und das bewegende Princip desselben in seinen verschiedenen Wendungen zu begreifen.

I. Die Lehre vom Sohn in seinem Verhältniss zum Vater.

1. Der arianische Lehrbegriff.

Die beiden Hauptbestimmungen der ursprünglichen arianischen Lehre, dass der Sohn aus Nichts geschaffen, und einst nicht gewesen sei, wurden von den eigentlichen Arianern immer festgehalten, nicht aber ebenso, dass der Sohn, da er an sich nichts Göttliches hat, nur im Hinblick auf seine, in seiner menschlichen Existenz zu erprobende sittliche Würdigkeit von Anfang an als Logos und Sohn göttliche Würde gehabt habe. Dieses sittliche Moment hoben die Arianer nicht besonders hervor, um so mehr aber drangen sie mit aller dialektischen Schärfe auf den Unterschied des Sohnes vom Vater, seine

Unähnlichkeit und wesentliche Verschiedenheit. Sie erhielten davon den Namen Anomöer. An der Spitze dieser strengsten Partei der Arianer standen die scharfsinnigen dialektischen Gegner des nicänischen Dogma Aetius und Eunomius. Ihr Hauptargument war gegen den Begriff der ewigen Zeugung gerichtet, dass Gezeugtheit und Ewigkeit, oder Ungezeugtheit, sich schlechthin ausschliessen; ein von Ewigkeit gezeugter Sohn wäre somit nur der absolute Vater selbst, und man hätte so zwei absolute Wesen. Ein wesentlich Anderer als der Vater muss also der Sohn sein, nur darin ist er dem Vater ähnlich, dass sich in dem Sohne vollkommener, als in irgend einem andern Geschöpf der Wille Gottes verwirklicht hat. Diese Ähnlichkeit bezieht sich aber nur auf den Willen, nicht auf das Wesen Gottes; nur der Wille Gottes ist das Princip der Existenz des Sohnes, weil die Erzeugung des Sohnes aus dem Wesen Gottes immer wieder dieselbe wesentliche Identität des Sohnes mit dem Vater, oder denselben Dualismus der δύο ἀγέννητα, zur Folge hätte. Hiemit wird aber nur der abstracte Gegensatz des Unendlichen und Endlichen, durch welchen der Arianismus das Verhältniss des Vaters und Sohnes bestimmt, in das Wesen Gottes selbst gesetzt. Wesen und Wille verhalten sich in Gott zu einander, wie Unendliches und Endliches, beide sollen in ihm eins sein, wie ja der Sohn bei aller Wesensverschiedenheit das Princip seines Daseins im Vater hat, und doch stehen beide in einem schlechthin unvermittelten Gegensatze neben einander. Die letzte Frage, auf welche der Arianismus keine Antwort mehr geben kann, ist daher: Wozu der Sohn, oder, da der Sohn das Endliche und das Princip des Endlichen ist, wozu überhaupt eine endliche Welt, wenn das Endliche so schlechthin verschieden vom Unendlichen ist, dass es in ihm nicht einmal einen wesentlichen Anknüpfungspunkt für sein Dasein hat? [1])

2. Der nicänisch-athanasianische Lehrbegriff.

Er setzt den beiden Hauptbestimmungen des arianischen Lehrbegriffs den Begriff der ewigen Zeugung und der Homousie entgegen, und begründet denselben durch folgende Hauptargumente [2]):

a) Gott wäre als Vater nicht der absolute Gott, wenn er nicht

1) Lehre von der Dreieinigkeit. Th. 1. S. 348 f.

2) A. a. O. S. 396 f.

seinem Wesen nach zeugend und demnach auch Vater eines ihm wesentlich gleichen, nicht erst entstandenen, sondern ewigen Sohnes wäre. Die Natur steht über dem Willen, was aber naturgemäss geschieht, geschieht nicht aus Nothwendigkeit oder physischem Zwange. Im Begriffe des Vaters liegt es also, dass der Sohn, als gezeugt vom Vater, dasselbe ist, was der Vater ist.

b) Der absolute Begriff der Gottheit des Sohnes ist aufgehoben, wenn der Sohn nicht von Natur, sondern nur aus Gnade Gott ist. Als geschaffen ist er weder Sohn noch Gott; Geschöpf und Schöpfer zugleich zu sein, ist ein schlechthiniger Widerspruch, und es lässt sich nicht begreifen, warum die Weltschöpfung durch den Sohn vermittelt ist.

c) Die Einheit des Endlichen mit dem Unendlichen, die Einheit des Menschen mit Gott, mit allem demjenigen, was zum absoluten Inhalt des christlichen Bewusstseins gehört, die ganze absolute Bedeutung des Christenthums fällt hinweg, wenn der Vermittler dieser Einheit, das Princip derselben, auch nur ein Geschöpf und nicht der absolute Gott selbst ist.

3. Der semiarianische Lehrbegriff.

Er steht vermittelnd zwischen den beiden, einen strengen Gegensatz bildenden Lehrbegriffen, indem er den absoluten Begriff derselben, den absoluten Unterschied des Sohnes vom Vater, welchen der arianische, und die absolute Gleichheit des Sohnes mit dem Vater, welche der athanasianische Lehrbegriff lehrt, auf eine halbe Vorstellung herabsetzte. Der Sohn ist dem absolut über ihm stehenden Vater untergeordnet, aber nicht seinem Wesen nach von ihm getrennt. Es ist diess die alte Emanations- und Subordinationsvorstellung, welcher die Mehrheit der Kirchenlehrer auch nach der nicänischen Synode noch zugethan blieb; als semiarianisch wird sie von den Vertheidigern der Homousie mit diesem bestimmten Namen bezeichnet, seitdem die beiden Bischöfe Basilius von Ancyra und Georgius von Laodicea im Jahr 358 mit der bestimmten Absicht aufgetreten waren, die mit dem Ausdrucke ὁμοιούσιος bezeichnete Wesensähnlichkeit des Sohnes ebensosehr der nicänischen Homousie als der arianischen Lehre entgegenzusetzen [1].

---

1) A. a. O. S. 471 f.

Das Interesse des semiarianischen Lehrbegriffs ist offenbar nur das einer Vermittlung zwischen zwei entgegengesetzten Lehrweisen, deren jede, sei es in religiöser oder speculativer Hinsicht, etwas Unbefriedigendes hatte. Aber der Begriff der Wesensähnlichkeit, in welchem man die Vermittlung finden wollte, war eine Halbheit, durch welche man nur auf den Standpunkt wieder zurückversetzt wurde, auf welchem man, um über das Unbestimmte der damaligen Vorstellungsweise hinwegzukommen, sich gedrungen gesehen hatte, das Verhältniss des Sohnes zum Vater nach den beiden dabei in Betracht kommenden Seiten schärfer in das Auge zu fassen. Die eigentliche Streitfrage, welche zur Entscheidung kommen musste, konnte daher nur zwischen den beiden ersteren Lehrbegriffen liegen, aber auch der nicänisch-athanasianische liess eine Frage übrig, auf welche keine Antwort gegeben werden konnte. Musste man den Arianismus fragen, wozu ein Endliches, das in keiner andern, als einer blos zufälligen Beziehung zum Unendlichen steht, so konnte man dem nicänisch-athanasianischen Lehrbegriffe die Frage entgegenhalten, wozu ein Unendliches, das dasselbe ist mit dem Unendlichen des Vaters? Der Hauptbegriff ist hier nicht, wie dort, der schlechthinige Gegensatz des Endlichen und Unendlichen, sondern das Unendliche als Einheit des Endlichen und Unendlichen, aber das Endliche, in welchem das Unendliche mit sich selbst eins sein soll, ist in dem Begriffe einer Zeugung, welche als solche eine ewige ist, so sehr ein verschwindendes Moment, dass die Einheit des Endlichen mit dem Unendlichen, wie sie der athanasianische Begriff des Sohnes sein soll, nur die schlechthinige Identität des Unendlichen mit sich selbst ist. Was der Sohn in seinem Unterschiede vom Vater für sich ist, konnte Athanasius nie klar machen, er hilft sich in letzter Beziehung nur mit der zweideutigen, keinen bestimmten Begriff gebenden bildlichen Vergleichung, Vater und Sohn verhalten sich zu einander, wie Licht und Lichtstrahl[1]).

II. Die Lehre vom heiligen Geist.

Sie blieb auch nach der nicänischen Synode noch sehr unbestimmt. Erst der Semiarianismus gab durch seine Lehre von der Wesensähnlichkeit des Sohnes und ihr Verhältniss zur Homousie die

---

1) A. a. O. S. 425 f.

Veranlassung, dass man sich des Moments der Lehre von der Gottheit des heiligen Geistes bewusst wurde, indem es mit der Idee der Homousie unvereinbar erschien, dem wesensgleichen oder auch nur wesensähnlichen Sohn den heiligen Geist als blosses Geschöpf zur Seite zu setzen. Aufgefasst wurde es zuerst von Athanasius [1], sodann von Basilius [2] und Gregor von Nazianz [3]. Im Gegensatz gegen die Macedonianer (von Macedonius, dem Bischof von Constantinopel zwischen 344—360 so genannt), welche als Semiarianer, wie die Arianer, für Pneumatomachen galten, musste behauptet werden, dass auch der heilige Geist, wie der Sohn, ein absolutes Princip sei; sein besonderes Moment sollte sein, dass wie Alles durch den Sohn ist, so in ihm Alles ist, und in ihm das Trinitätsverhältniss sich vollendet. Die Einwendungen der Gegner widerlegte man durch die Unterscheidungsformeln der trinitarischen Terminologie [4].

III. Der Begriff des Trinitätsverhältnisses überhaupt.

Vergebens bemühten sich die neben und nach Athanasius den Begriff der Homousie feststellenden Kirchenlehrer, namentlich Basilius und die beiden Gregor, über den Widerspruch hinwegzukommen, welchen der Begriff in seinen verschiedenen Bestimmungen in sich enthielt. Entweder nahm man die Hypostasen als für sich seiende Personen, und das Gemeinsame konnte eine blos vorgestellte Einheit, die Gattungseinheit des Begriffs sein, oder die Einheit war, was sie sein sollte, die reale Einheit der Substanz, und die Hypostasen konnten nur Bestimmungen an derselben sein, nichts Anderes als die ἰδιότητες, in welche der charakteristische Unterschied der Personen gesetzt wurde. Auf die letztere Seite neigte man sich um so mehr hin, da man sich noch nicht von der Voraussetzung trennen konnte, die Aseität des göttlichen Wesens und die Substanzialität des ganzen Verhältnisses könne nur im Vater liegen. Die beiden Begriffe, Wesen und Hypostase, standen noch ganz unvermittelt neben einander [5].

1) In der Epist. ad Serap. I. zwischen 358 und 360.
2) De spiritu s. c. 1 f.
3) Orat. 35.
4) Lehre von der Dreieinigkeit. I. S. 490 f.
5) A. a. O. S. 441 f.

IV. Weitere Momente der Geschichte der Trinitätslehre.

1) Marcellus von Ancyra, und Photinus von Sirmium.

Die Lehre des Marcellus beruht darauf, dass er den Sohn vom Logos und den Logos selbst als den sowohl ruhenden als thätigen (ἐνέργεια δραστική) unterschied. Die ganze durch die Menschwerdung des Logos begründete menschliche Ökonomie des Sohnes betrachtete er als eine vorübergehende Erscheinung. Wie die Sohnschaft des Logos zu jener bestimmten Zeit ihren Anfang genommen hat, so hört sie auch zu einer bestimmten Zeit wieder auf. Die Lehre des Marcellus ist theils sabellianisch, theils arianisch; mit dem Arianismus theilt sie die Tendenz, Gott und Welt so viel möglich auseinander zu halten. Die Lehre des Photinus ist dieselbe, nur nahm er mit Paulus von Samosata und Arius eine Vergöttlichung des menschlichen Christus durch sittliches Verdienst an [1].

2) Augustin.

Augustin suchte die kirchliche Trinitätslehre von den ihr noch anhängenden Überresten der alten Subordinationstheorie so viel möglich loszumachen, aber nur um so mehr stellte sich der Widerspruch heraus, in welchen sie in ihrem Ineinandersein der Einheit und der Dreiheit sich mit sich selbst verwickelte, sobald sie von dem gewöhnlichen logischen Standpunkte aus aufgefasst wurde. Ungeachtet Augustin das Unvorstellbare dieses Verhältnisses offen gestand, hatte er doch dabei das ihn besonders charakterisirende Bestreben, das Trinitätsverhältniss aus dem Wesen des denkenden Geistes zu begreifen, als ein Verhältniss des Geistes zu sich selbst. Die drei Momente sind: das Denken an sich, das reine Denken, die memoria; das bestimmte concrete Denken, sofern es in den Unterschied des Subjects und Objects sich trennt, die intelligentia mit dem durch das Denken erzeugten Wort, wozu noch die caritas oder voluntas kommt, das im Wollen sich mit sich eins wissende Denken, sofern man will, was man weiss, im Wollen, oder in der Liebe, mit dem Gegenstand des Denkens und Wissens sich zusammenschliesst. Diese im Wesen des Geistes begründete Trinität betrachtet jedoch Augustin nur als ein Bild der göttlichen [2]. Auch aus andern Analogien suchte er das Trinitätsverhältniss als ein objectiv be-

1) A. a. O. S. 525 f.

2) A. a. O. S. 828 f.

gründetes, somit dem vernünftigen Denken entsprechendes, nachzuweisen [1]).

Den orthodoxen, alle Ungleichheit in dem Unterschied der drei Personen negirenden augustinischen Trinitätsbegriff drückt am bestimmtesten das sogenannte athanasianische Symbol (das Symbolum Quicunque) aus, in welchem der Widerspruch der Einheit und Dreiheit in den schroffsten Gegensätzen als der zur Seligkeit nothwendige Glaubensartikel aufgestellt wird.

An Augustin schliesst sich die über den Ausgang des heiligen Geistes entstandene Differenz an, sofern er zuerst das procedere des Geistes ex patre et filio als eine durch den Begriff der Homousie des Sohns geforderte Bestimmung aussprach [2]). Auf der andern Seite konnte es als eine Beeinträchtigung der Homousie des heiligen Geistes erscheinen, wenn derselbe nicht in demselben unmittelbaren Verhältniss zum Vater stand, wie der Sohn, und da man zwischen der Zeugung des Sohns und dem Ausgang des Geistes zu unterscheiden pflegte, so schien auch schon mit dieser Terminologie das coordinirte Verhältniss des Sohns und Geistes gesetzt zu sein. Dieses letztere Moment wurde besonders von Theodor von Mopsveste in seinem Glaubensbekenntniss und von Theodoret gegen Cyrill geltend gemacht, und es blieb diess der in der griechischen Kirche vorherrschende Gesichtspunkt. Dagegen wurde das augustinische filioque zuerst in Spanien in das Symbol aufgenommen [3]).

3) Joh. Philoponus.

Der Tritheismus des Joh. Philoponus hatte darin seinen Grund, dass Philoponus als Aristoteliker die Begriffsbestimmungen der aristotelischen Logik auf die kirchliche Trinitätslehre anwandte. Fasste man das Verhältniss der Einheit und Dreiheit logisch auf, so konnte man unter denPersonen nur Individuen und unter der gemeinsamen Natur nur den Gattungsbegriff verstehen, unter welchen als das All-

1) Vergl. Confess. 13, 4. de vera relig. c. 13. Esse, species rei et ordo, d. h. das Allgemeine, das Besondere und die Beziehung des Einen auf das Andere sind drei wesentlich zusammengehörende Kategorien. De Trin. 9, 2: *cum aliquid amo, tria sunt: ego et quod amo, et ipse amor*, d. h. Subject und Object und die Einheit beider. Dass in solchen Analogien die Dreiheit in der Einheit sich aufhebt und die Personen zu blossen Relationen werden, legt sich am offensten bei Boëthius de Trin. dar.

2) De Trin. 15, 17. Tract. 99. in Evang. Joh.

3) Lehre von der Dreieinigkeit. 2. S. 159 f.

gemeine das Besondere zu subsumiren ist. Hypostasen werden die Personen ebendesswegen genannt, weil in ihnen das Allgemeine zur concreten Realität des Daseins gelangt. Die Hypostasen sind daher auch Naturen, und PHILOPONUS berief sich auf den kirchlichen Sprachgebrauch selbst für seine Behauptung, dass der Ausdruck Natur beides, sowohl das Allgemeine als das Besondere, bezeichne. In der Lehre von der Trinität werde er für das Allgemeine, in der Lehre von der Person Christi für das Besondere gebraucht. In diesem letztern Sinn sei Natur so viel als Hypostase, man sollte daher in der Trinität ebenso gut von drei Naturen wie von drei Hypostasen reden [1]. Diess lautete tritheistisch, PHILOPONUS selbst aber redete nie von drei Göttern. Als Monophysite hatte er noch besonders das Interesse, aus der Verschiedenheit oder Inconsequenz des kirchlichen Sprachgebrauchs, welcher die Ausdrücke Natur und Hypostase sowohl unterschied als identisch nahm, die für seine logisch gefasste Trinitätslehre günstige Folgerung zu ziehen. So schwankte man überhaupt, sobald man die gewöhnlichen Denkformen auf das Trinitätsverhältniss anwenden wollte, immer wieder zwischen Tritheismus und Sabellianismus.

§. 43.

Lehre von der Schöpfung und Vorsehung.

AUGUSTIN ist es hauptsächlich, durch welchen die speculative Theologie hierin weiter fortschritt.

Im Gegensatz gegen die Platoniker und Manichäer, welche theils das Verhältniss Gottes zur Welt nur als ein immanentes auffassten, theils die Welt aus dem Kampf und der Mischung entgegengesetzter Principien entstehen liessen, kommen zur Feststellung des christlich theistischen Schöpfungsbegriffs folgende Hauptmomente in Betracht:

1. Die Frage nach der Ewigkeit der Welt. AUGUSTIN schloss seine Untersuchung über sie mit dem die verschiedenen Momente so viel möglich ausgleichenden Satze, dass die Welt mit der Zeit geschaffen sei [2]. Sie hat also keinen Anfang in der Zeit, und man kann ihren Anfang überhaupt nicht fixiren. Wenn aber auch unend-

---

1) Vergl. das Fragment aus des PHILOPONUS Schrift Διαιτητής bei Joh. von Damasc. de haeres. c. 83. und LEONTIUS de Sectis 5, 6.

2) De civit. Dei 11, 6. Confess. 11, 13.

lich in der Zeit, ist die Welt doch nicht gleich ewig mit Gott, und die Nichtewigkeit der Welt blieb ein Hauptdifferenzpunkt zwischen der christlichen und platonischen Weltanschauung [1].

2. Die Schöpfung aus Nichts. Das Nichts, aus welchem die Welt geschaffen ist, ist nicht das absolute Nichts, sondern die Welt in ihrem Fürsichsein, oder als das Endliche; aber als geschaffen durch den Sohn, ist sie nicht blos das Endliche, sondern es gibt auch eine Einheit des Endlichen und Unendlichen, in dem Sohn, in welchem die Welt ideel, oder auf ewige Weise, enthalten ist [2].

3. Der Zweck der Welt ist die Darstellung der unendlichen Vollkommenheit Gottes durch die Vielheit in der Einheit, wobei sogleich die Theodicee eingreift, sofern es im Gegensatz gegen die manichäische Weltansicht kein an sich Böses in der Welt gibt, sondern das Böse nur das Minus des Guten ist, und als solches die Voraussetzung, unter welcher allein die Totalität und Schönheit der Welt möglich ist [3]. Hierin ist schon enthalten:

4. Die Lehre vom Bösen. Das Böse ist seinem metaphysischen Begriff nach die Negation des Guten, die jedoch immer nur eine relative sein kann. Diesen negativen Begriff des Bösen, welchem zufolge das Böse als Seiendes und Nichtseiendes überhaupt das differenzirende Princip ist, hat besonders der Areopagite Dionysius mit dialektischer Schärfe entwickelt [4]. Dass von dem metaphysischen Begriff des Bösen der ethische zu unterscheiden ist, liegt bei Augustin klar vor Augen.

In der Lehre von der Vorsehung war die christlich-teleologische Weltansicht theils gegen das Heidenthum, theils gegen den Manichäismus durchzuführen. Sie war ein öfters behandeltes Thema. Man unterschied eine allgemeine und besondere, und war im Zweifel, wie weit sich die letztere erstrecke [5]. Augustin fasste auch schon die Frage auf, wie sich das Fürsichsein der Welt zur Causalität Gottes

---

1) So schrieb Joh. Philoponus, freilich auch als Aristoteliker, eine noch vorhandene Schrift de aeternitate mundi contra Proculum. Vgl. die S. 150 genannte Schrift von Gass S. 15, wo die Argumente des Proclus und die Gegenargumente des Philoponus kurz zusammengestellt sind.

2) Vergl. Contra epist. Manich. c. 27. 41. De civ. Dei 21, 10.

3) De lib. arb. 3, 9. De civ. Dei 11, 23.

4) De div. nom. 4, 18 f.

5) Vergl. Hieronymus Comment. in Abacuc c. 1.

in der Erhaltung und Regierung der Welt verhält, beide Betrachtungen stehen aber bei ihm noch unvermittelt neben einander [1]).

§. 44.
Lehre von den Engeln und Dämonen.

Augustin und der Areopagite Dionysius haben dieser Lehre eine höhere speculative und dogmatische Bedeutung gegeben.

Augustin gieng auf dem Wege, auf welchem man schon angefangen hatte, das Wesen der Engel aus dem Begriff von Mittelwesen zwischen Gott und dem Menschen zu construiren, dadurch weiter fort, dass er nach der Erkenntnissweise der Engel fragte und aus Veranlassung der Schöpfungsgeschichte von einer Morgen- und Abend-Erkenntniss der Engel sprach. Es sollte dadurch den Engeln der Vorzug zugeschrieben werden, dass sie nicht blos empirisch und aposteriorisch erkennen, sondern apriorisch; ihre Erkenntniss ist nicht der blosse Reflex der ausser ihnen existirenden Wirklichkeit, sondern der an sich seiende Begriff der Sache selbst. Sie sind nicht die intelligible Welt selbst, wie Gregor von Nazianz sie nannte [2]), sondern die Träger derselben, die Subjecte, in welchen die an sich seienden Begriffe das unmittelbare Object ihres Bewusstseins sind [3]). Der Areopagite stellte die Engel unter den Begriff der Hierarchie, um ihre in drei triadische Ordnungen getheilte Gesammtheit als ein System aufzufassen, in welchem alle Glieder zur Ähnlichung und Einigung mit ihrem Urgrund, der überwesentlichen Gottheit aufsteigen, die untern aber nur durch die Vermittlung der ihnen vorangehenden obern in ihrer bestimmten Stufenfolge in diesem Sinn hierarchisch erleuchtet, gereinigt und vollendet werden. In dieser hierarchischen, alles nur nach quantitativen Unterschieden bemessenden, eben darum das Verschiedene und Entgegengesetzte nicht einigenden, sondern durch Vermittlung auseinanderhaltenden Weltanschauung tritt der Gegensatz zwischen Platonismus und Christenthum darin sehr charakteristisch hervor, dass durch sie gerade das negirt wird, was der specifische Charakter des Christenthums ist, die unmittelbare Einheit Gottes und des Menschen. Mit Recht fasst daher Augustin die Antithese des Christenthums gegen den Plato-

---

1) Man vergl. De Genesi ad lit. 4, 12. und De civ. Dei 7, 30.

2) Orat. 38, 9.

3) De civit. Dei 11, 7. 29.

nismus in die Läugnung der Wahrheit des platonischen Satzes zusammen, dass *nullus Deus miscetur homini* [1]. Demungeachtet nahm nicht nur im Cultus die Verehrung der Engel und der mit ihnen in dieselbe Kategorie der Mittelwesen zusammengehörenden Heiligen schon jetzt ihren Anfang, sondern wurde auch schon dogmatisch ausgesprochen [2].

Was die Dämonologie betrifft, so erkannte Augustin in der Lehre vom Fall der Engel die Aufgabe, die Möglichkeit des sittlich Bösen zu erklären. Da die Engel nicht an sich gut sind, sondern nur durch das Princip des Guten in Gott, da somit dadurch schon ein Unterschied zwischen dem Fürsichsein und Ansichsein gesetzt ist [3], so liegt eben darin auch schon die Möglichkeit des Bösen. Eine causa efficiens malae voluntatis gibt es aber nicht, sondern nur eine deficiens, die nur der Wille selbst ist. Das Böse liegt daher nur in der Selbstbestimmung des Willens; gleichwohl ist, dass der Wille nicht abfällt, sondern im Guten beharrt, nicht ohne ein adjutorium Gottes möglich [4]. Der Fall der bösen befestigte in den guten die Gewissheit ihres Selbstbewusstseins [5].

§. 45.

Lehre von der Person Christi.

Es fragt sich, ob man ebenso sehr bestrebt war, die Realität der menschlichen Seite der Person Christi festzustellen, wie man die göttliche in dem Begriff der Homousie fixirt zu haben glaubte? Die ganze Richtung der Arianer gieng von selbst auf die menschliche Seite. Als Geschöpf war der Logos ein geistiges Wesen derselben Art, wie die Seelen der Menschen, und nur dadurch von ihnen verschieden, dass er auf einer höhern Stufe der geistigen Welt stand. Wenn daher die Arianer eine menschliche Seele Christi läugneten, so geschah es nur aus dem Grunde, weil sie den Logos der Person Christi so sehr als ein Princip derselben Art, wie die Seele des Menschen ist, betrachteten, dass sie kein Bedenken tragen konnten,

1) De civ. Dei 9, 16.

2) Ambrosius de viduis 9, 55.

3) Für sich sind die Engel in se ipsis tenebrae, privati participatione lucis aeternae. De civ. Dei 11, 9.

4) De civ. Dei 12, 9.

5) Enchir. ad Laur. c. 28. De civ. Dei 11, 13.

alle Zustände und Affectionen, deren Subject sonst die Seele ist, ihm zuzuschreiben. Um so mehr sollte man auf der Seite der Gegner das entgegengesetzte Interesse der Behauptung einer menschlichen Seele erwarten; das eigentlich Menschliche lag aber ihrem transcendenten Standpunkt noch so fern, dass selbst ATHANASIUS die Menschwerdung des Logos nur in die Annahme des Fleisches setzte, ohne (vor dem Jahr 362) von einer menschlichen Seele zu reden. Der Logos war das absolute Subject, und das Menschliche an ihm konnte daher nur für Accommodation erklärt werden. Der Widerspruch gegen APOLLINARIS musste vorangehen, um das wahre Moment der Sache sich zum klaren Bewusstsein bringen zu können.

APOLLINARIS versuchte zuerst eine bestimmte Theorie über die Person Christi und das Verhältniss des Göttlichen und Menschlichen in ihr aufzustellen. Sein Grundgedanke war die wesentliche Einheit Gottes und des Menschen, als die Einheit eines und desselben Subjects. Diese Einheit ist daher auch nicht eine erst zeitlich gewordene. Gott und Mensch sind an sich eins, Christus hat seine Menschheit schon vom Himmel mitgebracht. Diese gottmenschliche Einheit, in welcher alles Menschliche eine wesentliche Bestimmung Gottes selbst ist, kann nur so gedacht werden, dass in Christus in die Stelle des menschlichen Geistes, als des selbstständigen Princips im Menschen, Gott selbst als Geist eintrat. Nur so, wenn er kein menschlich wandelbares geistiges Princip in sich hatte, kann Christus, was er als Erlöser sein musste, absolut unsündlich, und ohne Kampf und Entwicklung, ohne eine Dualität seines Wesens, ein schlechthin mit sich identisches Subject gewesen sein [1].

Die Kirchenlehrer, welche gegen APOLLINARIS auftraten, namentlich die beiden GREGOR, sahen in seiner Theorie, was sie auch in Beziehung auf das Individuum des Gottmenschen unstreitig war, eine mechanische Operation, eine Verstümmelung der menschlichen Natur Christi, durch welche aus ihr gerade das, was ihn allein wahrhaft zum Menschen und somit auch zum Erlöser der Menschen machte, herausgenommen wurde, das vernünftige Princip seines Wesens. Indem man aber diese quantitative Integrität seiner menschlichen Natur für ihn in Anspruch nahm, kam es darauf an, die andere, ebenso nothwendige, Forderung, dass er als Gott und als Mensch

1) Lehre von der Dreieinigkeit S. 585 f.

ein und dasselbe Subject gewesen sei, damit in Einklang zu bringen, eine Aufgabe, welche man nur so zu lösen vermochte, dass man, was man seiner menschlichen Natur quantitativ beigelegt hatte, qualitativ ihr wieder nahm. Eine menschliche Seele sollte zwar Christus gehabt haben, aber das Göttliche in ihm war so sehr das Überwiegende und Substanzielle, dass das Menschliche zu einem blossen Accidens an demselben wurde. Die Christologie der beiden Gregor ist der entschiedenste Doketismus. Auch von Einer Natur ist schon die Rede. Hilarius von Pictavium liess sogar das Menschliche in Christus aus seiner göttlichen Natur entstehen [1].

Auf diesem Punkt stand die Entwicklung des Dogma, als nun die antiochenische Theologie, von ihrem, dem der alexandrinischen entgegengesetzten Standpunkt aus, als neues, bedeutungsvolles Moment in die Bewegung der Zeit eingriff. Die Hauptrepräsentanten derselben sind nach Paulus von Samosata und Arius, welcher gleichfalls mit der antiochenischen Schule zusammenzuhängen scheint, Diodorus von Tarsus und Theodorus von Mopsvestia. Der Hauptpunkt ihrer Lehre war, dass Christus eine selbstständige, durch ihre sittliche Kraft sich aus sich selbst entwickelnde menschliche Seele gehabt habe. Das Verhältniss des Göttlichen und Menschlichen in ihm konnte, da die beiden Naturen ebenso viel als zwei Personen waren, nur als eine persönliche Einheit bestimmt werden, in welcher beide moralisch mit einander verknüpft waren. So eng man sich auch diese Verknüpfung denken mochte, es blieb nur ein äusseres Verhältniss der beiden Naturen zu einander, und von einer Identität des Subjects konnte nicht die Rede sein, ausser sofern der Mensch das freiwillige Organ der ihn als Tempel bewohnenden oder als Kleid an sich tragenden Gottheit war. Ebendiess war die Lehre des im J. 428 von Antiochien aus auf den Bischofsstuhl von Constantinopel erhobenen Nestorius. Heidnisch lautete für ihn das der Maria gegebene und schon ganz gewöhnliche Prädikat der Gottesgebärerin. Der Hauptpunkt, welchen sein Gegner Cyrillus, der Patriarch von Alexandrien, ihm entgegensetzte, ist der Begriff einer Einheit, in welcher die beiden Naturen nicht blos äusserlich oder moralisch, wie zwei Personen, sondern an sich, wesentlich, substanziell, auf natürliche Weise eins

1) A. a. O. S. 648 f.

geworden sind. Das Einseitige der beiden Standpunkte war aber, dass, während Nestorius das Göttliche in eine blos äussere Beziehung zu Christus setzte, ihn nur zu einem göttlichen, unter göttlicher Einwirkung stehenden Menschen machte, Cyrillus dagegen die Realität des Menschlichen doketisch aufhob, indem er zwar Christus menschliche Eigenschaften zuschrieb, aber keine menschliche Natur als Subject derselben gedacht wissen wollte. Eine Zweiheit der Naturen gab es nach Cyrillus nur auf abstracte Weise, vor der Vereinigung, nicht in der concreten Wirklichkeit [1].

Nachdem beide Gegner auf der Synode zu Ephesus im J. 431 sich gegenseitig verdammt hatten, wurde zwar zwischen Cyrill und den Orientalen im Jahr 433 ein Vergleich geschlossen, der Streit brach aber auf's Neue aus, als Eutyches, ein zur Partei Cyrill's gehörender Archimandrit in Constantinopel, wesentlich wiederholte, was schon Cyrill gelehrt hatte. Seine Verdammung auf einer Synode zu Constantinopel im Jahr 448 und die tumultuarischen Auftritte auf der Synode zu Ephesus im Jahr 449, der sogenannten Räubersynode, führten endlich die Entscheidung des Streits auf der ökumenischen Synode zu Chalcedon im Jahr 451 herbei, durch ein Symbol, zu welchem hauptsächlich der römische Bischof Leo I. durch ein Schreiben an den Patriarchen Flavian in Constantinopel mitgewirkt hatte. Das Symbol sprach sich ebenso sehr für die vollkommene Realität der menschlichen Natur Christi aus, als für die Einheit seiner Person, stellte aber nur widersprechende, sich selbst aufhebende Bestimmungen neben einander. Abgesehen von dem der Maria gegebenen Prädikat der Gottesgebärerin unterschied es sich von der Lehre des Nestorius nur dadurch, dass es, um beide als extrem erscheinende Gegensätze gleichmässig abzuschneiden, die Einheit der Person ebenso stark betonte, als die Zweiheit der Naturen. So wenig das Symbol in dieser Beziehung als eine Lösung der dogmatischen Frage angesehen werden kann, so wichtig war für die ganze folgende Entwicklung des Dogma die Bedeutung, mit welcher die Realität der menschlichen Natur Christi wenigstens als symbolischer Lehrsatz festgehalten wurde.

Hiemit stand man aber nur wieder auf demselben Punkt, auf welchem die Frage als dogmatische Aufgabe zum Gegenstand eines

1) A. a. O. S. 693 f. S. 727 f.

Streits geworden war. Göttliches und Menschliches stehen in der Person Christi völlig unvermittelt neben einander; es ist eine blosse, nicht nur auf keine Weise begründete, sondern schlechthin unbegreifliche Behauptung, dass zwei so verschiedene Naturen, wie die göttliche und die menschliche, welche, wenn jede ihre volle Integrität und Realität gehabt haben soll, auch nur als zwei Subjecte gedacht werden können, eine und dieselbe Einheit eines persönlichen Selbstbewusstseins bilden. Es ist demnach wie in der Homousie der Trinitätslehre die Einheit neben der Dreiheit, so auch hier nur das Eine neben das Andere gestellt, die Einheit der Person neben die Zweiheit der Naturen, ohne irgend eine auch nur scheinbare Lösung des Problems, und jeder auf der Grundlage dieses Symbols gemachte Versuch, es zu lösen, hatte immer nur die Folge, dass man offener oder verdeckter entweder auf die eine oder die andere Seite des Gegensatzes zu stehen kam, welchen man sowohl in Eutyches als Nestorius verdammt hatte [1].

Im Monophysitismus hielt die in Chalcedon unterlegene Partei ihre Lehre, im Widerspruch gegen das chalcedonensische Symbol, fortgehend aufrecht. Merkwürdig ist für die Geschichte des Dogma an dem endlos sich hinziehenden Streit nur theils das immer noch stattfindende Schwanken, das die Auctorität der Synode in Chalcedon wiederholt in Gefahr brachte, theils die fort und fort weiter sich treibende Consequenz, mit welcher der Monophysitismus, selbst unter Voraussetzung der einen Natur, den alten Streit über die Einheit und Zweiheit in Christus in allen der Natur der Sache nach möglichen Fragen zu erschöpfen suchte. Natur und Hypostase sollten durchaus gleichbedeutende Begriffe sein, aber die Zweiheit drängte sich immer wieder ein. Severus, einer der bedeutendsten Führer der monophysitischen Partei, behauptete unterschiedene Elemente, eine Zweiheit wesentlicher, natürlicher Eigenschaften in Christus, in einem Sinn, in welchem er dasselbe zu lehren schien, wie die Orthodoxen, nur mit dem Unterschied, dass er Eigenschaften annahm ohne das Substanzielle, das die Eigenschaften zu ihrer Voraussetzung hatten. Die Formel der Theopaschiten, dass einer aus der Dreieinigkeit gelitten habe, sollte der schlagendste Ausdruck für die Einheit der Person sein. Dass die Formel zuletzt noch or-

---

1) A. a. O. S. 778 f.

thodox wurde, beweist auf's Neue, wie schwach und äusserlich die Grenzlinie war, welche die beiden Parteien trennte. In der Streitfrage der Severianer und Julianisten, oder der Phthartolatren und der Aphthartodoketen, über die Vergänglichkeit und Unvergänglichkeit des Leibes Christi, handelte es sich darum, die Realität der menschlichen Natur schon seit der Menschwerdung in der göttlichen verschwinden zu lassen, und in der weitern Frage zwischen den Ktistolatren und Aktisteten, über die Creatürlichkeit des Leibes, sollte auch die letzte Schranke, welche der völligen Identificirung des Göttlichen und Menschlichen in der Behauptung entgegenstand, der Leib sei wenigstens in einem Moment, dem der Menschwerdung, ein wahrer und wirklicher Menschenleib gewesen, vollends aufgehoben werden. Wie man in diesen Controversen das Hinderniss der Einheit in dem Leibe Christi sah, so konnte man es auch in seiner Seele finden, und Agnoëten und Nichtagnoëten stritten über das Wissen und Nichtwissen Christi mit denselben Kategorien der Einheit und Zweiheit, wozu, um alle Consequenzen zu erschöpfen, in der Folge auch noch der von den Orthodoxen angeregte Streit über die Einheit und Zweiheit des Willens Christi kam [1]).

§. 46.

Lehre vom Menschen, von der Sünde, der Freiheit und der Gnade.

A. Die Natur des Menschen überhaupt.

1. Die platonische Trichotomie, die für Apollinaris noch so grosse Bedeutung hatte, fand in der lateinischen Kirche mehr und mehr Widerspruch.

2. Von den drei in der ersten Periode gangbaren Vorstellungen über den Ursprung der Seele war zwar der Traducianismus in der occidentalischen Kirche sehr vorherrschend und auch Augustin ihm nicht abgeneigt, aber der Creatianismus fieng schon an als rechtglaubige Lehre zu gelten und die Meinung des Origenes wurde als eine aus heidnischen Mythen stammende Härese verworfen.

3. Das Bild Gottes setzte man in die Vernünftigkeit, sittliche Vollkommenheit, Herrschaft über die Thiere, Superiorität des Menschen über die Natur überhaupt; seine dogmatische Bedeutung er-

1) A. a. O. Th. 2. S. 37 f.

hielt aber dieser Begriff erst durch die augustinische Lehre von der Sünde, sofern man sich jetzt erst eine bestimmtere Vorstellung von der unter dem Bilde Gottes begriffenen ursprünglichen Vollkommenheit machen musste, welche der Mensch vor dem Fall gehabt und durch den Fall verloren haben sollte. Die augustinischen Distinctionen zwischen dem posse non peccare und dem non posse peccare, dem posse non mori und dem non posse mori, dem adjutorium, quo fit und dem adjutorium, sine quo non fit bezeichneten die Sphäre, innerhalb welcher diese Vorstellung gehalten werden sollte [1]. Je mehr der Mensch durch den Fall verloren haben sollte, um so mehr musste er vor dem Fall gehabt haben, nur musste auch die Möglichkeit des Verlierens gedacht werden können.

B. Der Ursprung der Sünde und die Sündhaftigkeit des Menschen.

Die Lehrer der griechischen Kirche hatten dieselbe Ansicht von der Sünde und der sittlichen Willensfreiheit, wie die ältern. In der lateinischen Kirche neigten sich schon Hilarius von Pictavium und Ambrosius zur Vorstellung einer von Natur dem Menschen anhängenden, schon in Adam auf alle übergehenden Schuld hin. Augustin hatte sich gleichfalls früher kein anderes Princip der Sünde denken können, als die freie Selbstbestimmung des Willens [2], aber schon vor dem Streit mit Pelagius hatte sich seine Ansicht von dem Verhältniss der Gnade zu dem Glauben so geändert, dass darin auch der Wendepunkt zu seiner Lehre von der Sünde erkannt werden muss [3].

Seinen Anfang nahm der Streit zwischen Augustin und Pelagius im Jahr 411. Die Hauptmomente desselben sind die Synoden zu Karthago im Jahr 412, zu Jerusalem und Diospolis im Jahr 415, zu Mileve und Karthago in den Jahren 416—418.

I. Die Lehrbegriffe des Pelagius und Augustin.

1. Die Lehre von der Sünde nach Pelagius und Augustin.

In dem Lehrbegriff des Pelagius hängt alles an dem Princip der Willensfreiheit, sie ist der seine Lehre von der Sünde und der Gnade bestimmende Grundbegriff. Die Freiheit als das absolute Vermögen

---

1) Aug. corrept. et gr. c. 12. Op. imp. 4, 14. 5, 61. 6, 22. 30.

2) Hauptstelle hierüber de lib. arb. 3, 49.

3) Vgl. De praedest. sanct. c. 20: *plenius sapere coepi in mei episcopatus exordio*, d. h. um das Jahr 395.

des liberum arbitrium, sich sowohl für das Gute als das Böse zu bestimmen, war ihm so sehr das substanzielle Gute der menschlichen Natur, dass er auch das Vermögen des Bösen zu dem bonum naturae rechnete, weil man das Gute nicht wollen kann, ohne auf die gleiche Weise auch das Böse wollen zu können [1]. An diesem bonum naturae konnte auch die Sünde Adams nichts ändern, sie hat, da auch der Tod nicht als Folge der Sünde anzusehen ist, nur ihm selbst geschadet, nicht aber allen andern Menschen. Wenn auch Pelagius auf der Synode zu Diospolis diesen Satz nicht wie Cölestius zu verdammen sich weigerte, so meinte er doch dabei nichts anderes, als die blosse Wirkung des Beispiels [2]. So wenig auch zwischen der Sünde Adams und der Sünde der Menschen überhaupt irgend ein wesentlicher Unterschied stattfindet, so war doch die Sünde Adams der Zeit nach die erste, die als solche auch ein Beispiel der Nachahmung gab, das durch die Macht der langen, gleichsam zur Natur werdenden Gewohnheit einen immer mehr sich verstärkenden Einfluss auf die Verschlimmerung der Menschen ausübte [3]. Insofern konnte auch Pelagius in der Sünde Adams ein in die Geschichte der Menschheit eintretendes und durch verschiedene Perioden hindurch seinen Verlauf nehmendes Princip anerkennen, allein bei allem diesem bleibt der Hauptsatz der Lehre des Pelagius in seiner vollen Wahrheit stehen, dass der Mensch, was er im Guten und Bösen ist, nicht von Natur ist, sondern nur durch die Selbstbestimmung seines Willens und seine eigene freie That [4]. Es gibt daher auch keinen andern Begriff der Sünde, als eben nur diesen.

Auch Augustin gieng von demselben Begriff der Freiheit aus, wie Pelagius. Seine Behauptung gegen Pelagius war nicht, dass der Mensch an sich keine Freiheit habe, sondern nur, dass er sie verloren habe; hatte er sie aber erst verloren, so muss er sie zuvor gehabt haben, und auch er nahm die Freiheit in demselben Sinne, wie Pelagius, als das gleiche Vermögen zum Guten wie zum Bösen, wenn er es ganz als Sache des ersten Menschen betrachtete, entweder, da er gut geschaffen war, im Guten zu beharren, oder zu

1) Epist. ad Demetr. c. 2. 3.

2) Vergl. Augustin de peccato orig. c. 15.

3) Ep. ad Dem. c. 8.

4) Pelagius de lib. arb. bei Aug. de pecc. orig. c. 13. Ebenso Julian bei Aug. Op. imp. 1, 48.

sündigen [1]. Seine Hauptdifferenz von Pelagius besteht aber in der Behauptung, dass der Mensch die Freiheit, die er hatte, zum Bösen nicht gebrauchen und durch Ungehorsam gegen Gott nicht bethätigen konnte, ohne sie in diesem einen Akt auf immer zu verlieren und in die Knechtschaft der Sünde zu verfallen [2]. Die Freiheit zum Guten sowohl als zum Bösen wurde jetzt nur zu einer Freiheit zum Bösen, oder zur Nothwendigkeit des Sündigens; zur Strafe der Sünde kann der Mensch nur sündigen [3], die eine Sünde hat seine Natur so völlig verändert, dass sie jetzt ebenso vom Gift der Sünde durchdrungen ist, wie sie zuvor rein und vollkommen war. Was von Adam gilt, gilt auch von allen seinen Nachkommen, sie werden schon als dem Tod und der ewigen Verdammniss verfallene Sünder geboren. Diess ist demnach das peccatum originale, in welchem die Sünde Adams dieselbe Sünde und Schuld für alle seine Nachkommen ist, wie für ihn selbst, und die ganze Menschheit zu einer massa perditionis geworden ist [4]. Als den Ausdruck dieser Einheit, vermöge welcher alle Nachkommen Adams die gleich betheiligten Subjecte seiner Sünde sein sollten, nahm Augustin die Übersetzung der Vulgata Röm. 5, 12: *in quo omnes peccaverunt*.

Der Haupteinwendung, die von pelagianischer Seite in verschiedenen Formen immer wieder gemacht wurde, dass es ebenso mit dem Begriff der Sünde wie mit dem Begriffe Gottes streite, den Menschen, ehe er noch aktuell gesündigt hatte, blos wegen des natürlichen sinnlichen Triebs, der concupiscentia carnis, in welche Augustin das Wesen der Erbsünde setzte, als verdammlichen Sünder zu betrachten, konnte Augustin mit Recht entgegenhalten, dass Adam und seine Nachkommen diess durch die freie That seines Willens selbst verschuldet haben, und so wenig auch sich begreifen liess, wie seine Sünde, als eine einzelne vorübergehende Handlung, eine so wesentliche Veränderung seiner Natur bewirken konnte, so sollte es ja auch keine natürliche Folge, sondern eine göttlich verhängte Strafe sein. Die Hauptfrage aber war, mit welchem Grunde die Nachkommen Adams als die gleich zurechnungsfähigen Theilnehmer an seiner Sünde betrachtet werden konnten? Die natürliche Ab-

1) De corrept. et gr. c. 28. Op. imp. 5, 60.
2) Vergl. z. B. De nupt. et concup. 2, 34.
3) Op. imp. 1, 47. De perfect. just. hom. c. 4.
4) De peccato orig. c. 36.

stammung erklärte diess so wenig, als die Behauptung, dass die Nachkommen Adams, noch ehe sie individuell existirten, in ihm ihrem Stammvater an sich schon gewesen seien [1]. Je weniger er auf jene Frage eine objectiv begründete Antwort geben konnte, um so grösseres Gewicht legte er auf das von der Kindertaufe genommene Argument. Wozu würden auch Kinder zur Vergebung der Sünden getauft, wenn nicht auch sie mit der Schuld einer Sünde behaftet wären, die nur durch die in der Taufe ertheilte Gnade aufgehoben werden kann? [2] Wie sich so in seiner kirchlichen Anschauung die ganze Menschheit in die beiden Klassen der Getauften und Nichtgetauften theilte, so sah er auch überall nur den Gegensatz der Sünde und Gnade. Da er bei den Kindern das Verdammliche ihrer Sünde nur in die vor der aktuellen Sünde vorhandene concupiscentia carnis setzen konnte, so nahm auch er ein malum naturale derselben Art an, wie das manichäische Princip des Bösen war, nur mit dem Unterschied, dass er, da derselbe sinnliche Reiz auch schon in Adam vor dem Fall vorauszusetzen war, wenn anders der Fall selbst erklärt werden sollte, Gott als Schöpfer auch zum Urheber dieses Princips des Bösen machen musste. Um dieser Urheberschaft des Bösen zu begegnen, sollte Adam als frei geschaffen auch der freie Urheber der Sünde sein. Auf welchen schwachen Füssen stand aber von Anfang an eine Freiheit, die ein sollicitirendes Princip des Bösen neben sich hatte, wie die augustinische concupiscentia carnis war? Entweder ist also diese concupiscentia kein solches Princip der Sünde, oder Gott ist der Urheber der Sünde; da das erstere nicht zugegeben werden kann, das letztere wenigstens nicht ausgesprochen werden darf, so bricht dafür um so mehr die im Hinterhalt lauernde dualistische Ansicht in dem gewaltsamen Riss hervor, durch welchen die Sünde Adams, als der erste nach dieser Seite sich entscheidende Akt der Freiheit, den Menschen vor dem Fall von dem Menschen nach dem Fall trennte und zwischen beiden die tiefe Kluft eines principiellen Gegensatzes befestigte, welcher nicht ohne Grund gegen das august. System immer wieder den Vorwurf einer dem Manichäismus verwandten dualistischen Grundanschauung hervorrief [3].

---

1) Ep. 194, 6. De peccat. meritis et remiss. 3, 7. Op. imp. 1, 48. 4, 104. De civ. Dei 13, 14.

2) Op. imp. 2, 73. 1, 63. Contra Jul. 4, 3, 17. 5, 1, 2. De nat. et gr. c. 40.

3) Mit diesem Argument setzte insbesondere der scharfsinnige Pelagianer

Auch in der Ansicht Augustin's von dem Zeugungstrieb als dem Brennpunkt der concupiscentia carnis geben sich manichäische Ideen kund.

2. Die Lehre von der Freiheit und Gnade nach Pelagius und Augustin.

Die Freiheit definirte Pelagius als die possibilitas boni et mali [1]). Der Mensch kann, was er will, es gibt für sein sittliches Bewusstsein kein Sollen, welchem nicht auch ein Können entspricht. Das Können selbst aber hat der Mensch von Gott. Pelagius unterschied, um, was auf der einen Seite Gott, auf der andern dem Menschen zuzuschreiben ist, zu bestimmen, dreierlei, das Können, das Wollen und das Sein. Das Können sei als das Erste in die Natur, das Wollen als das Zweite in den Willen, das Sein als das Dritte in die Vollbringung zu setzen [2]). Diess ist nach Pelagius das tiefste und innerlichste Verhältniss der Freiheit und der Gnade, die Freiheit als das der Natur nie fehlende Können ist selbst ein Geschenk der Gnade. Mit diesem Einen ist aber das, was der Mensch für seine sittlich religiöse Bestimmung nöthig hat, so principiell in ihm gesetzt, dass alles, was noch als Geschenk und Wirkung der Gnade hinzukommen kann, nichts die Möglichkeit des Guten erst bedingendes sein kann, sondern sich dazu nur fördernd und erleichternd verhält. Da der Wille vom Vorstellen und Erkennen abhängt, so kann alles, was bei Pelagius Gnade heisst, seinen Weg, um auf den Willen zu wirken, nur durch den Verstand nehmen. Wesentlich besteht die Gnade in Offenbarung und Erleuchtung, in Lehre und Erkenntniss [3]). In diesem Sinn gehört die ganze Offenbarungsgeschichte des Alten und Neuen Testaments unter den Begriff der Gnade, im engern Sinn ist die Gnade im Unterschied vom Gesetz vorzugsweise die dem Evangelium eigenthümliche Gnade der Sündenvergebung [4]). In so vielfachem Sinn aber die Pelagianer von der Gnade sprachen, nie verbanden sie damit den Begriff übernatürlicher Gnadenwirkungen [5]).

Julian, Bischof von Eclanum, seinem traducianischen Gegner in verschiedenen Wendungen auf's Nachdrücklichste zu. Vgl. das Op. imp. gleich im Eingang 1, 71. 170. 2, 72. 3, 154.

1) Ep. ad. Demetr. c. 2.

2) Pelagius in der Schrift de libero arbitrio bei Aug. de gratia Christi c. 4.

3) Bei Aug. de gratia Chr. c. 7.

4) De gratia Chr. c. 33. De nat. et gr. c. 18.

5) Auch nicht, wenn Pelagius bei Aug. de gratia Chr. c. 7. sagt, er setze die Gnade nicht blos in die lex, sondern auch in ein adjutorium Dei. Es ist auch

Bei AUGUSTIN dagegen ist gerade diess das Wesentliche seines Begriffs der Gnade, dass sie überhaupt das Gute erst möglich macht. Sie wirkt innerlich, unmittelbar, übernatürlich, nicht erst durch die Vermittlung des Verstandes, sie wirkt überhaupt nicht blos auf den Willen ein, sondern bringt den Willen zum Guten selbst erst hervor, so dass ohne sie nichts Gutes geschehen kann, ja sie muss sogar erst den Widerstand des Willens überwinden, um ihn aus der Knechtschaft der Sünde zu befreien und zu seiner Freiheit wiederherzustellen [1]. Sie ist daher auch eine unwiderstehliche. Nach den verschiedenen Beziehungen der Gnade zum Willen erhielt sie in der augustinischen Terminologie specielle Benennungen.

Die Lehre AUGUSTIN's von der Prädestination ist die nothwendige Consequenz seiner Lehre von der Gnade. Die Gnade hat die Prädestination zu ihrer Voraussetzung. Ist durch die Sünde Adams das ganze menschliche Geschlecht eine und dieselbe verdorbene und verdammte Masse geworden, so ist es nur das Werk der göttlichen Gnade und Barmherzigkeit, wenn einige aus ihr errettet werden. In ihnen selbst liegt nicht der geringste Grund ihrer Erwählung, es ist nur der Rathschluss seiner Gnade, in welchem sie erwählt sind, und auf der andern Seite ist es nur ein Akt seiner Gerechtigkeit, wenn er die Nichterwählten ihrem natürlichen Verderben überlässt, es ist nur die verdiente Strafe der Sünde, die sie in Adam als eine freie That ihres Willens begangen haben. Am Begriff der Freiheit hängt demnach auch hier die ganze Rechtfertigung dieses Systems für das sittliche Bewusstsein. Wie steht es aber mit dieser Freiheit, wenn AUGUSTIN die Reihe der die Erwählten betreffenden göttlichen Akte so zusammenfasst: *Quicunque in Dei providentissima dispositione praesciti, praedestinati, vocati, justificati, glorificati sunt, non dico etiam nondum renati, sed etiam nondum nati jam filii Dei sunt, et omnino perire non possunt?* [2]) Gilt diess von den Erwählten, sind sie als nondum nati schon vor der Grundlegung der Welt zur Seligkeit prädestinirt, so ist ja ebendamit auch schon über

---

diess nicht, wie WIGGERS Aug. und Pel. S. 232 meint, etwas Übernatürliches, sondern er unterscheidet beides nur wie die Gnade im objectiven und subjectiven Sinne. Zum adjutorium wird sie durch ihre Wirkung in dem Menschen.

1) De grat. Chr. 25. de corrept. et gr. c. 3. Contra duas ep. Pel. 4, 11.

2) De corrept. et gr. c. 9. Vergl. de dono persever. c. 35. de praedestin. sanct. c. 37.

das Schicksal der Nichterwählten entschieden; zu welchem verschwindenden Moment wird aber ebendadurch in der Absolutheit des göttlichen Rathschlusses die Sünde Adams, welche Bedeutung hat es, sie als freie That vorauszusetzen, wenn alles, was aus ihr als Folge hervorgegangen sein soll, voraus schon im göttlichen Rathschluss nach beiden Seiten hin unabänderlich feststand? Diess ist das Harte und Unbegreifliche der augustinischen Prädestinationslehre. Es gibt Erwählte und Verworfene, Gute und Böse, schlechthin nur aus dem Grunde, weil sich das absolute Wesen Gottes in die beiden schlechthin einander entgegengesetzten Eigenschaften der Gnade und der Gerechtigkeit theilt. So wenig er sie für das denkende und sittliche Bewusstsein rechtfertigen konnte, so vergeblich war sein Bemühen, die Partikularität des Rathschlusses mit der in der Schrift ausgesprochenen Universalität des göttlichen Willens der Beseligung zu vereinigen [1]) und nur mit sichtbarer Unsicherheit suchte er sie gegen die von ihm selbst befürchteten praktischen Folgen zu schützen [2]).

II. Der Semipelagianismus.

Der Anstoss, welchen man an der augustinischen Prädestinationslehre nahm, rief noch zu Lebzeiten Augustin's einen sehr lebhaften Widerspruch hervor. Unter den Mönchen des afrikanischen Klosters Adrumetum entstand darüber ein Gegensatz der Meinungen und Parteien [3]). Insbesondere aber bildete sich im südlichen Gallien, gleichfalls unter den Mönchen, zu Massilia und auf der Insel Lerinum, eine Oppositionspartei, über welche dem Augustin seine beiden Freunde und Verehrer, Prosper von Aquitanien und Hilarius in zwei noch vorhandenen Briefen Nachricht gaben [4]). Je weniger man sich mit einer Lehre befreunden konnte, welche die sittliche Selbstbestimmung des Menschen völlig aufzuheben schien, mit um so grösserem Nachdruck machte man ihren Widerstreit mit der bisherigen Kirchenlehre geltend. Die von dem römischen Bischof Cölestin ge-

---

1) Enchir. ad. Laur. c. 103. De corrept. et gr. c. 14. Contra Jul. 4, 44.

2) De corrept. et gr. c. 46. de dono persev. c. 22.

3) Darauf beziehen sich die beiden Schriften Augustin's de correptione et gratia und de gratia et libero arbitrio.

4) Bei Aug. Ep. 225 und 226. Sie gaben dadurch die Veranlassung zu Augustin's beiden letzten Schriften de praedestinatione Sanctorum und de dono perseverantiae.

gen die novitas der Lehre gegebene Warnung lautete zwar noch sehr allgemein und unbestimmt, um so weniger liess aber Vincentius in seinem Commonitorium darüber im Zweifel, welche Lehre dieser Vorwurf treffe[1]). Um die sittlichen Consequenzen zu ziehen, erschienen Schriften, die in kurzgefassten Sätzen das sittlich Anstössige der augustinischen Lehre grell in die Augen springen liessen[2]). Dieselbe Tendenz hatte die schon erwähnte Schrift Praedestinatus, deren prädestinatianische Härese keine andere Lehre ist, als die augustinische in ihrer nackten Gestalt. Da auf diese Weise auch an Augustin, wie früher an Pelagius, eine das katholische Bewusstsein verletzende Spitze sich herausgestellt hatte, durch welche das dogmatische Bewusstsein von selbst zu dem der bisherigen Kirchenlehre so wichtigen Freiheitsinteresse zurückgelenkt wurde, so lag es ganz in der Natur der Sache, dass die scharfen Gegensätze in einem mittlern Lehrbegriff sich ausglichen, welche in der Folge nicht unpassend als Semipelagianismus bezeichnet wurde, da seine Grundlage in der That weit mehr pelagianisch als augustinisch war. Als Gegenstand einer dogmatischen Aufgabe, welche die sowohl vom Begriff der Gnade als dem Begriff der Freiheit ausgehenden Extreme nach beiden Seiten hin abzuschneiden und innerhalb der kirchlichen Regel sich von beiden gleich fern zu halten hat, fasste Johannes Cassianus den Gegensatz zwischen Augustin und Pelagius auf[3]). Soweit er hauptsächlich der Urheber des Semipelagianismus ist, besteht sein Lehrbegriff wesentlich aus folgenden Sätzen:

1. Der Mensch ist weder in Sünden todt, noch natürlich gesund, er ist krank und geschwächt; er hat die Freiheit des Willens nicht verloren, aber sie ist gelähmt durch den Kampf und Widerstreit des Geistes und Fleisches, dieser Kampf selbst aber ist eine

1) Vergl. oben S. 159.

2) Aus Prosper's von Aquitanien Responsiones ad capitula calumniantium Gallorum und ad capitula objectionum Vincentianarum kennen wir zwei Schriften dieser Art.

3) Collat. 13, 11: *Haec duo, i. e. vel gratia Dei vel liberum arbitrium sibi quidem invicem videntur adversari, sed utraque concordant, et utraque nos pariter debere suscipere ratione colligimus, ne unum horum homini subtrahentes ecclesiasticae fidei regulam excessisse videamur. — Multi enim singula haec credentes ac justo amplius asserentes, variis sibique contrariis sunt erroribus involuti.* Dieses Mittlere, das weder das Eine noch das Andere sein sollte, nannte Prosper von Aquitanien contra Collat. c. 5 ein informe nescio quid tertium.

heilsame Einrichtung der menschlichen Natur, in welcher trotz ihres Verlustes und ihrer Schwäche die semina virtutum geblieben sind [1]).

2. Freiheit und Gnade concurriren so, dass bald das eine, bald das andere dieser beiden Principien das vorangehende ist. Die Initiative des Guten kommt vorzugsweise dem freien Willen zu, die Vollendung der Gnade, welche, da sie bisweilen auch nicht Wollende an sich zieht, eine nicht blos äusserlich, sondern auch innerlich im augustinischen Sinn wirkende ist [2]).

3. Eine Prädestination gibt es nur unter Vermittlung der Präscienz [3]).

Auch von augustinischer Seite sah man sich zu Milderungen genöthigt. Schon Prosper von Aquitanien war kein so schroffer Anhänger des augustinischen Systems, wie Fulgentius, der Bischof von Ruspe. Man konnte sich den Widerspruch des augustinischen Partikularismus mit der Lehre der Schrift nicht verbergen. Am eigenthümlichsten suchte demselben der Verfasser der Schrift *de vocatione omnium gentium* zu begegnen, welcher zwar über die Gnade augustinisch dachte, die Erbsünde aber nur negativ in den Mangel des Guten setzte, die Abkehr von Gott, als dem an sich Guten, vermöge welcher der Mensch nur seinem eigenen natürlichen Triebe folgt. Der Wille ist an sich immer derselbe, nur sein Object ist verschieden, auf das an sich Gute kann er nur durch Gott gerichtet werden, diese Richtung des Willens kann aber jeder erhalten, da es sowohl eine allgemeine als specielle Wirksamkeit der Gnade gibt [4]). Das Natürliche ist somit nicht das positiv Böse, sondern nur das nicht an sich Gute [5]). Endlich wurde im Einverständniss mit dem römischen Bischof und unter Mitwirkung desselben hauptsächlich im

1) Collat. 4, 7. 13, 12.

2) Collat. 13, 3 f.

3) Collat. 13, 7. 17, 26. Vgl. Prosper Ep. c. 3 f. Hilarius Ep. c. 3 f.

4) Vergl. 2, 23. 34. 1, 7.

5) In dieselbe Kategorie gehört die in der Augsburgischen Confession Art. 18 irrig als augustinisch citirte Schrift: Hypomnesticon contra Pelagianos et Coelestianos, vulgo libri Hypognosticon. Auch der Verfasser dieser Schrift will dem liberum arbitrium in operibus vitae praesentis tam bonis quam etiam malis (die bona sind, quae de bono naturae oriuntur, id est, velle laborare in agro, velle manducare et bibere etc.) eine mittlere Sphäre für diejenige Art des Guten vorbehalten, welche die Confession unter dem Namen der civilis justitia begreift.

Gegensatz gegen Faustus von Reji, welcher noch auf den Synoden zu Arelate und Lugdunum im Jahr 475 seinem semipelagianischen Lehrbegriff allgemeine Anerkennung verschafft hatte, auf den beiden Synoden zu Arausio (Orange) und Valence im Jahr 529 unter dem Vorsitz des Bischofs Cäsarius von Arelate die katholische Lehre so festgestellt, dass zwar die volle und unbeschränkte Wirksamkeit der Gnade geltend gemacht, aber die specielleren damit zusammenhängenden Bestimmungen unberührt und dahingestellt gelassen wurden. Es ist daher in den Beschlüssen weder von einer unwiderstehlich wirkenden Gnade, noch von einer absoluten Prädestination, von keinem Particularismus in Hinsicht der Erwählten und Verworfenen die Rede, nur gegen die Folgerung, welche von den semipelagianischen Gegnern der Prädestinationslehre in Betreff des Bösen aus ihr gezogen wurde, verwahrte sich die Synode zu Arausio ausdrücklich [1]).

Auch hier kommt demnach das kirchliche Dogma nur so zu Stande, dass die als extrem erscheinenden Bestimmungen beseitigt, die Gegensätze selbst aber, die nur die Prämissen zweier Consequenzen sind, unvermittelt neben einander stehen gelassen werden. Was auf der einen Seite verneint wird, fällt als Bejahung auf die andere. Gibt es keine absolute Prädestination, so ist auch das liberum arbitrium nicht schlechthin erloschen. Bleibt also nur Pelagius verdammt, so bleibt auch das liberum arbitrium in seinem Recht und wenn man nur keine Prädestination zum Bösen behauptet, lässt sich die unbedingte Wirksamkeit der Gnade nicht in Zweifel ziehen. Freiheit und Gnade verhalten sich daher nur so zu einander, dass jedem der beiden Principien an sich die gleiche Möglichkeit bleibt, eine übergreifende Bedeutung über das andere zu gewinnen. Wie aber das Göttliche immer über dem Menschlichen steht, so erfordert der Charakter des kirchlichen Systems auch hier, dass in jedem Fall der absoluten Bedeutung der Gnade wenigstens dem Ausdruck nach nichts vergeben wird.

§. 47.

Lehre von der Erlösung.

Die schon in der ersten Periode in ihren Grundzügen entworfene Theorie wurde weiter ausgeführt. Die drei Hauptmomente sind daher auch jetzt:

---

1) Mansi T. VIII. S. 711 f.

1. Der Begriff der Gerechtigkeit. Das Recht des Teufels auf die Menschen als sein Eigenthum wurde auch von Augustin und Leo I. anerkannt und aus diesem Grunde nur ein rechtliches Verfahren für zulässig gehalten [1]).

2. Der dem Teufel gespielte Betrug wurde besonders von Gregor von Nyssa weiter ausgesponnen in der Idee, dass der Erlöser schon in der Menschwerdung den Teufel durch die Lockspeise des Fleisches getäuscht habe [2]).

3. Die Nothwendigkeit dieses Weges der Erlösung ist keine absolute, sondern eine blos relative, da für die Allmacht Gottes zwar auch ein anderer möglich, dieser aber der zweckmässigste war [3]).

An einem dem Teufel bezahlten Lösegeld nahm zuerst Gregor von Nazianz Anstoss, es sollte also Gott bezahlt sein, aber auch er fiel in die alte Vorstellung zurück [4]). Um den Teufel zu beseitigen, setzte Athanasius an seine Stelle den personificirten Tod, welcher auf dieselbe Weise getäuscht wurde [5]). Von dem unendlichen Werth des Leidens Christi sprachen sowohl die Alexandriner [6]) als die Antiochener [7]). Im Gegensatz zu der Ansicht des Origenes von dem selbst über die Menschheit hinausgehenden Umfang der Erlösung beschränkte der Particularismus des augustinischen Systems den Zweck des Erlösungstodes nur auf die Erwählten.

Mystisch kann die Ansicht von der Versöhnung genannt werden, welche ohne eine dialektische Begriffsentwicklung das wesentliche Moment derselben an sich schon in die Menschwerdung Gottes setzte, sofern in ihr Göttliches und Menschliches eins wurde, und die Menschheit ein neues Lebensprincip durch göttliche Mittheilung in sich aufnahm [8]). Den Hauptgegensatz gegen diese bei mehreren Kirchenlehrern, wie namentlich Gregor von Nyssa, sich findende und überhaupt in der Anschauungsweise der Alexandriner begründete Ansicht bildeten die Arianer und Apollinaristen. Jene liessen die Er-

1) Aug. de lib. arb. 3, 10. Leo Serm. 22, 3.

2) Orat. catech. c. 22 f.

3) Aug. de agone Chr. c. 10. de trin. 13, 10.

4) Orat. 42. Opp. ed. Colon. 1690. T. I. S. 691 f. Orat. 29. S. 631.

5) De incarn. c. 7.

6) Wie Cyrill de recta fide. Opp. ed. Aub. T. V. 2. S. 132.

7) Wie Chrysostomus in Ep. ad Rom. Hom. 10. Opp. ed. Montf. T. 10. S. 131.

8) Athanasius de incarn. c. 54. Gregor Nyss. Orat. catech. c. 16.

lösung, da der Logos als Geschöpf keine reale Vermittlung zwischen Gott und den Menschen, wie sie ATHANASIUS verlangte, bewirken konnte, durch die blosse Ankündigung der Sündenvergebung geschehen[1]), diese setzten die Aneignung Christi in die blosse Ähnlichkeit und Nachahmung, sofern Christus Erlöser nur dadurch ist, dass er selbst nicht sündigte, d. h. die Idee der Unsündlichkeit den Menschen zum Bewusstsein brachte, und sie als Ideal ihres Strebens ihnen vor Augen stellte[2]). Beide Ansichten, die mystische und die moralische, vereinigt im Grunde die eigene Lehre des THEODORUS von Mopsvestia von der Erlösung. Die Erlösung ist ihm die Vollendung der menschlichen Natur, sofern das in Adam nur ideell vorhandene Ebenbild Gottes in Christus in seiner vollen Wahrheit verwirklicht ist. Dadurch theilt sich die Menschheit in zwei wesentlich verschiedene Zustände, den gegenwärtigen, in welchem alles veränderlich ist, und den künftigen, in welchem das Veränderliche zur Unveränderlichkeit erhoben wird[3]). Dieser letztere Zustand tritt zwar erst in der künftigen Welt ein, principiell aber ist er schon jetzt in der alle Gegensätze zur Einheit aufhebenden Auferstehung Christi begründet. Das Wesen der Erlösung setzt daher THEODOR nicht in die Befreiung von der Sünde und ihrer Schuld, sondern die Ertheilung dessen, was Christus selbst erst durch die Auferstehung zu Theil geworden ist, die Unsterblichkeit und absolute Unwandelbarkeit des göttlichen Lebens, deren einstiger Besitz dem Menschen schon jetzt durch seine Einheit mit dem menschgewordenen Christus verbürgt ist. Die beiden einander entgegengesetzten Zustände sind analog dem augustinischen Gegensatz der Sünde und Gnade; wie ihm aber der augustinische Begriff der Gnade fehlt, so hält er auch den Begriff der Freiheit so fest, dass er den Menschen in der jetzigen Periode seiner sterblichen Natur, in welcher er das künftige nur unvollkommen nachahmen kann, zur Übung seiner sittlichen Kraft in der ganzen Wandelbarkeit seines freien Willens sich bewegen lässt[4]).

---

1) Vgl. ATHAN. Orat. c. Ar. 2, 68.

2) Vgl. meine Schrift: Gegensatz des Kathol. und Protest. S. 632 f.

3) Vgl. MARIUS Mercator Opp. ed. Garn. S. 100.

4) Vgl. FRITZSCHE Theod. ep. Mopsv. in N. T. commentariorum quae reperiri potuerunt. 1847. S. 55 f. zu Röm. 6, 6 T.: τῷ Χριστῷ ἐσταυρωμένῳ ὥσπερ ἅπασα ἡμῶν ἡ ὑπὸ τὴν θνητότητα κειμένη φύσις συνεσταυρώθη, ἐπειδὴ καὶ πᾶσα αὐτῷ συνανέστη. Besonders bemerkenswerth sei, dass der Apostel Röm. 6, 13 sagt:

§. 48.

Lehre vom Glauben.

Durch die augustinische Lehre von der Sünde und Gnade erhielt der Begriff des Glaubens eine tiefere und intensivere Bedeutung. Was Augustin selbst als den principiellen Übergang von seinem frühern Standpunkt auf den spätern bezeichnete, dass er auch schon den Glauben als Geschenk der Gnade auffasste [1]), ist auch das Specifische seines Begriffs vom Glauben. Als reine Wirkung der Gnade ist der Glaube das Princip der ganzen christlichen Heilsordnung, der Wiedergeburt und Rechtfertigung und hat daher auch die Heilsthatsachen im engern Sinn zu seinem Object. Es liegt auch darin ein sehr wesentlicher Differenzpunkt zwischen Augustin und Pelagius. Während es nach Augustin keine andere Gerechtigkeit gibt, als die Glaubensgerechtigkeit, in welcher ein so absoluter Unterschied zwischen dem Christlichen und Vorchristlichen gesetzt ist, dass auch die vorchristliche Tugend und Frömmigkeit, so weit es eine solche gibt, nur durch das Princip des christlichen Glaubens gewirkt sein kann, ist nach Pelagius zwischen dem vorchristlich Guten und dem christlich Guten nur ein relativer Unterschied. Er unterschied daher mehrere Perioden der Gerechtigkeit [2]). Nach Augustin sind auch die glänzendsten Tugenden der Heiden nichts Positives, sondern nur ein Minus des Negativen ihrer Verdammlichkeit [3]). Es ist hier der Punkt, von welchem zwei wesentlich verschiedene Rechtfertigungstheorien ausgehen, die aber wieder darin zusammentreffen, dass auch Augustin nicht bei der einfachen paulinischen Lehre vom rechtfertigenden Glauben stehen blieb, sondern mit dem Glauben die Liebe, als das Princip des werkthätigen Verhaltens verband [4]). Die Werth-

---

ὡς ἐκ νεκρῶν ζῶντας, womit er nicht τὸ πρᾶγμα παρ' αὐτῶν verlange, ἀλλὰ τὴν κατὰ τὸ δυνατὸν μίμησιν. Wenn man nur das Gute will, darf man die ῥοπὴ ἐπὶ τὸ χεῖρον nicht fürchten, λήψεται γὰρ ἴασιν τοῦτο πάντως ἐν καιρῷ τῷ προσήκοντι, καὶ οὐ χρεία τῶν ἡμετέρων πρὸς τοῦτο πόνων.

1) Vgl. de praedest. Sanct. c. 20: *plenius sapere coepi in mei episcopatus exordio, quando et initium fidei donum Dei esse cognovi et asserui.*

2) Aug. c. duas epist. Pelag. c. 81: *Hoc vos non vultis inimici gratiae Christi, ut eadem gratia Jesu Christi salvi credantur antiqui, sed distribuitis tempora secundum Pelagium, quasi ante legem et in lege sanguis Christi non fuerit necessarius.* Vgl. de pecato orig. c. 30. Ep. ad Demetr. c. 11. Op. imp. 2, 187.

3) Contra Jul. 4, 23.

4) Op. imp. 2, 165: *Justificat impium Deus non solum dimittendo quae*

schätzung des äussern Thuns und bestimmter Gattungen guter Werke, die Meinung nicht blos von der Verdienstlichkeit, sondern sogar der Überverdienstlichkeit des menschlischen Thuns, wie sie schon jetzt ausgesprochen wird[1], wurde ebensosehr vom Augustinismus als Semipelagianismus befördert. In beiden drückt sich auf gleiche Weise der der Zeit eigene Charakter der Äusserlichkeit und ihr Mangel an sittlicher Energie aus. Auch Augustin schrieb den Werken eine sündenvergebende Kraft zu[2], und wenn er auch von merita hominum, nur sofern sie auch dona Dei seien, zu reden pflegte, so war doch auch so dem Verdienst seine Stelle im System gesichert. Schon fieng auch der Cultus der Heiligen an, durch die hohe Vorstellung von der Kraft ihrer Fürbitte das sittliche Verdienst von der Thätigkeit des sittlichen Subjects abzulösen, und als ein selbstloses von dem einen auf den Andern übertragbares Gut erscheinen zu lassen. Wenn auch Einzelne, wie die beiden Mönche Marcus und Nilus, zur Zeit des Chrysostomus, von der Äusserlichkeit und Verdienstlichkeit der Werke auf den Glauben als das absolute Princip des christlichen Lebens zurückwiesen, so hatte diess keine weitere dogmatische Bedeutung und noch vereinzelter stand der römische Mönch Jovinian mit seiner abstracten Lehre vor der reinen Innerlichkeit der Gesinnung und einem absoluten, alle Stufenunterschiede ausschliessenden Gnadenstand.

§. 49.

Lehre von den Sacramenten.

Die mystische und mysteriöse Bedeutung dieser Handlungen stieg in demselben Verhältniss, in welchem die Kirche sich hierarchisch organisirte. Im Gegensatz gegen die herrschende Ansicht sprach sich die rationelle Tendenz der Arianer auch hierin in der Behauptung des Eunomius aus, dass das wahre wesentliche Mysterium der Frömmigkeit nicht in mystischen Symbolen, sondern in der Genauigkeit der Dogmen bestehe[3]. Dogmatisch wurde diese Lehre

---

mala facit, sed etiam donando caritatem, ut declinet a malo et faciat bonum per spiritum s.

1) Man vergl. die Homilien des Bischofs Cäsarius von Arles. Bibl. Patr. max. T. VIII. S. 838.

2) Sermo 9, 11.

3) Bei Gregor. Nyss. c. Eunom. XI. ed. Paris. 1638. T. II. S. 704.

durch Augustin dadurch weiter ausgebildet, dass er das Gemeinsame dieser Handlungen in's Auge fasste, und den Begriff des Sacraments definirte. Das Wesen des Sacraments setzte er in die Unterscheidung eines doppelten Elements, eines sinnlichen und übersinnlichen, welche beide sich nur wie Bild und Sache zu einander verhalten können. Das Vermittelnde dieser Beziehung ist das Wort[1]. Augustin betrachtete daher auch das Sacrament als etwas zum Wesen der Religion überhaupt Gehörendes. Neben der Taufe und dem Abendmahl werden auch schon die Consignation, d. h. die Salbung und Handauflegung zur Ertheilung des heiligen Geistes, die Ordination und die Ehe als Sacramente bezeichnet. Von seinem Standpunkt aus zählt der Areopagite Dionysius sechs Mysterien, von welchen die Taufe als Erleuchtung das erste und die Salbung der Entschlafenen nach vollendetem heiligen Kampf das letzte ist[2].

1. Die Taufe.

Sie erhielt durch die augustinische Lehre von der Erbsünde eine höhere dogmatische Bedeutung. Die Ansicht von ihrer Nothwendigkeit ist daher auch einer der Differenzpunkte zwischen Augustin und Pelagius. Um insbesondere die ungetauften Kinder nicht verdammt werden zu lassen, unterschied Pelagius zwischen dem ewigen Leben und dem Himmelreich, oder der Seligkeit überhaupt und der Seligkeit der Christen[3], bei Augustin dagegen kommt in dem Dogma von der absoluten Verdammung aller Ungetauften die Härte seines Systems zu ihrem vollsten Ausdruck. Eine Taufe zur Vergebung der Sünden konnten die Pelagianer bei den Kindern nicht annehmen, sie konnten sie nur auf die Heiligung in Christus beziehen[4], schienen aber dadurch die Identität der Taufe bei den Kindern und den Erwachsenen aufzuheben[5]. Da die concupiscentia als Erbsünde materiell auch bei den Getauften fortdauert, so konnte Augustin die Wirkung der Taufe nur in das Formelle setzen, die

1) Daher der augustinische Satz Tract. in Joh. 31, 15: *accedit verbum ad elementum, et fit sacramentum.* Den Ausdruck sacramentum bezog Augustin, wie schon Tertullian, zunächst auf das Äussere, Bildliche. Vgl. Ep. 98. 138. Serm. 172. De catech. rud. c. 50.

2) De hier. eccles. c. 2.

3) Aug. de pecc. orig. c. 21. de pecc. mer. et rem. 1, 18 f.

4) Aug. c. duas ep. Pel. 2, 6. Op. imp. 5, 9. Contra Jul. 6, 17. de pecc. mer. et rem. 3, 6.

5) Aug. Ep. 194.

Aufhebung des vom actus zu unterscheidenden reatus [1]), und um den Glauben als Bedingung der Gnade auch bei Kindern voraussetzen zu können, nahm er bei ihnen den Glauben der Kirche als stellvertretend an [2]).

2. Das Abendmahl.

Es sind drei Klassen von Kirchenlehrern zu unterscheiden.

1. Die Mehrzahl bilden diejenigen, welche von Brod und Wein als dem Leib und Blut Christi in Ausdrücken reden, welche schon ganz die Lehre von einer realen Verwandlung zu enthalten scheinen, bei welchen aber gleichwohl, theils nach andern Äusserungen, theils nach der haltungslosen, dogmatisch noch so wenig fixirten Form ihrer Vorstellung nur eine unklare Steigerung der Ausdrucksweise, eine überspannte Identificirung des Bildes mit der Sache, die es darstellt, anzunehmen ist. In diese Klasse gehören Cyrill von Jerusalem, Chrysostomus, Ambrosius u. A. Bei der Analogie der Abendmahlslehre mit der Lehre von der Person Christi war es natürlich, dass Kirchenlehrer, welche, wie Cyrill von Alexandrien, von der Einheit der Naturen den höchsten Begriff hatten, sich auch über die Abendmahlseinheit stärker ausdrückten, als die Kirchenlehrer der Gegenpartei, welche, wie Theodoret, sich eben dadurch zu der ausdrücklichen Erklärung veranlasst sahen, dass bei der Eucharistie so wenig als bei der Menschwerdung und der Person Christi an eine Veränderung oder Verwandlung zu denken sei [3]). In demselben Sinne behauptete der römische Bischof Gelasius I. in einer gegen die Monophysiten geschriebenen Schrift die Fortdauer der Substanz oder Natur von Brod und Wein [4]).

2. Der entschiedene Vertreter der symbolischen Ansicht ist Augustin, bei welchem hier ganz die Definition ihre Anwendung fand, die er von dem Begriff des Sacraments gab. Der Leib, dessen Zeichen, Figur, Bild, Brod und Wein sind, ist ihm nicht einmal der wirkliche Leib Christi, sondern der geistige, die Gemeinde, die Gemeinschaft der Glaubigen, der Genuss ist ein geistiger, innerer, welcher nur den Glaubigen zu Theil wird [5]).

---

1) De nupt. et concup. 1, 26. de pecc. mer. et rem. 1, 39.

2) Ep. 98. de pecc. mer. et. rem. 3, 2. Serm. 351, 2.

3) Eranistes Dial. 2. Opp. IV. S. 126. Dial. 1. S. 26.

4) De duabus in Christo naturis adv. Eutychen et Nest. Bibl. Patr. max. T. VIII. S. 703.

5) Contra Adimant. c. 12. Sermo 235. 272.

3. An JUSTIN den M. und IRENÄUS, welche das Brod, sofern es der Leib der Eucharistie war, als den Leib des Logos betrachteten, schloss sich GREGOR von Nyssa an [1]), indem er zur Grundlage seiner Theorie die Vorstellung machte, Brod und Wein seien an sich schon Leib und Blut, sofern sie als die für den Menschen am meisten geeigneten Nahrungsmittel in die Substanz des Leibes und Blutes übergehen. Auch der Leib Christi war, sofern auch er in dem Brod seine Subsistenz hatte, mit dem Brod substanziell eins. Wie nun bei der Menschwerdung des Logos die Gnade des Logos einen Leib, der an sich Brod war, heilig machte durch die Einwohnung des im Fleische wohnenden Logos, so wird in der Eucharistie das Brod durch den Logos dadurch geheiligt, dass es durch den Act der Consecration in den Leib des Logos umgeschaffen wird. Dadurch theilt sich der menschlichen Natur die lebendig machende Kraft des Geistes mit und das Sterbliche wird durch die Gemeinschaft mit dem Unsterblichen selbst der Unsterblichkeit theilhaftig. Ist das Brod an sich schon Leib, so bedarf es demnach nicht erst einer Verwandlung [2]), es soll nur, was es an sich schon ist, in specieller Beziehung auf den Logos werden, der Leib des Logos, wie auch der bei der Menschwerdung angenommene an sich Brod war.

Als Opfer aufgefasst war das Abendmahl durch die bei seiner Feier dargebrachten Gebete ein allgemeines Opfer, besonders auch für die Gestorbenen, als Vermittlung der Gemeinschaft mit ihnen, in der Einheit des die Glaubigen als seine Glieder in sich begreifenden Leibes [3]).

§. 50.

Lehre von der Kirche.

Dieselbe Opposition zum katholischen Begriff der Kirche, welche zuerst in den Montanisten und Novatianern hervortrat, setzte sich in den Donatisten weiter fort, deren Schisma seinen eigentlichen Grund in ihrer Anschauung von dem Wesen der Kirche hatte. Das dogmatische Moment des donatistischen Streites lag in der Antinomie der beiden Attribute der Kirche, der Heiligkeit und der Katholicität.

---

1) Orat. catech. c. 37 f. Vgl. Theol. Jahrb. 1857. S. 566 f.

2) Obgleich Gregor nicht blos von einem μεταποιεῖσθαι, sondern auch einem μεταστοιχειοῦσθαι spricht.

3) CYRILL von Jerus. Catech. 23, 10. Aug. Sermo 172.

Die Frage war, ob das Dasein von Bösen in der Kirche das substanzielle Wesen der Kirche nicht aufhebe? Beide Theile hatten Recht, die Donatisten, wenn sie die Bösen nur als unwahre Glieder der Kirche, die Katholischen, wenn sie sie als ein blosses Accidens an der Substanz derselben betrachteten. Der Grund aber, warum die Einen die Bösen ausgeschlossen, die Anderen geduldet wissen wollten, war dieselbe irrige Voraussetzung, dass das Kriterium der Gemeinschaft des Einzelnen mit der wahren Kirche das Sein desselben in der äusseren, sichtbaren Kirche sei. Eine andere als die in der empirischen Wirklichkeit existirende Kirche konnte sich Augustin trotz der Zugeständnisse, die er machen musste, nicht denken[1]; Jovinian dagegen lebte nur in der abstracten Idee der innern, übersinnlichen Kirche, welcher man durch die Geistestaufe angehört[2].

§. 51.

Lehre von den letzten Dingen.

Der nebelhafte Zustand der Seelen im Hades erhielt dadurch eine bestimmtere Gestalt, dass das reinigende Feuer, das sich einige Kirchenlehrer in Verbindung mit dem Weltende dachten, in die Zeit zwischen Tod und Gericht verlegt wurde. Was Augustin zuerst nur vermuthungsweise auf die Stellen Matth. 12, 32 und 1. Cor. 3, 13 sich stützend äusserte[3], wurde bald nachher die stehende Vorstellung von einem ignis purgatorius[4]. Der leitende Gedanke dabei war, dass es im Guten und Bösen etwas gebe, das nicht gestatte, zwischen dem Diesseits und Jenseits eine so scharfe Grenzlinie zu ziehen.

In der Lehre von der Auferstehung begegnen uns nur bei den Freunden des Origenes, namentlich Gregor von Nyssa, noch platonische Anklänge, sonst drang man so viel möglich auf die materiellste Identität des gegenwärtigen Leibes mit dem künftigen der Auferstehung[5], gegen welche Johannes Philoponus aus der aristo-

---

1) De unitate eccles. c. 25. Contra literas Petil. 2, 108.

2) Hieron. contra Jov. 1, 2. 2, 19.

3) Enchir. ad Laur. c. 68. Sermo 172. De civ. Dei 20, 25. 21, 13. 26.

4) Vgl. Cäsarius Hom. 8, 3.

5) Vgl. Aug. Enchir. ad Laur. c. 88. De civ. Dei 22, 17. Hieronymus ad Pammach. contra errores Joh. Jerosol. c. 30. Opp. ed. Vallars. Venet. 1767. 2, 1. S. 407 f.

telischen Philosophie die Untrennbarkeit von Form und Materie geltend machte[1]. Im Gegensatz gegen den Platonismus fasste Augustin das christliche Moment der Lehre von der Auferstehung und dem künftigen Zustand in der Frage auf, ob die Seele, um selig zu sein, alles Körperliche fliehen müsse, die er durch die Vorstellung eines vergeistigten Fleisches zu lösen glaubte[2]. Die künftige Seligkeit als Anschauung Gottes zu bezeichnen, war seit Augustin allgemein angenommener Terminus.

Zu der origenistischen Idee einer Wiederbringung aller Dinge bekannte sich noch Gregor von Nyssa[3], aber dieser Lehre hauptsächlich galt das unter Justinian über Origines ausgesprochene Verdammungsurtheil. Gegen das auch durch Augustin bekräftigte Dogma von der ewigen Dauer der Strafe sollen noch die beiden Antiochener Diodor von Tarsus und Theodor von Mopsvestia Widerspruch eingelegt haben[4].

1) Bei Photius Bibl. cod. 21.
2) De civ. Dei 22, 16. 26. 18, 17.
3) Orat. catech. c. 8. 35. De anima et resurrectione. Opp. T. III. S. 181 f.
4) Vgl. Neander, Dogmengesch. herausg. von Jacobi. 1. S. 434.

Zweite Hauptperiode.
Vom Anfange des siebenten Jahrhunderts bis zur Reformation.

Das Dogma des Mittelalters, oder das Dogma des in sich reflectirten Bewusstseins.

§. 52.
Der Charakter der zweiten Hauptperiode.

Mit dem Anfange des siebenten Jahrhunderts hat die Enwicklungsgeschichte des Dogma das erste Stadium ihres Laufes zurückgelegt; sie tritt in ein neues, einen langen Zeitraum umfassendes, ein. Die neue Hauptperiode hat einen wesentlich andern Charakter als die erste. Um ihn richtig aufzufassen, muss man auf das Charakteristische der ersten Hauptperiode zurücksehen. Sie hat, mit einem Worte, in ihren Vätern das Dogma aus sich erzeugt. Es liegt in den dogmatischen, zur kirchlichen Lehre gewordenen Bestimmungen, welche den Inhalt der Geschichte der ersten Hauptperiode ausmachen, nun als explicirtes Dogma vor uns. Es gibt keine bedeutendere Lehre des positiven Christenthums, welche nicht schon jetzt auf den bestimmten dogmatischen Begriff gebracht wäre, der seitdem die Grundlage alles christlichen Glaubens und Denkens geblieben ist. Man nehme die Hauptdogmen, die in der ersten Hauptperiode der Gegenstand der wichtigsten theologischen Verhandlungen waren, die Lehre von der Dreieinigkeit, von der Person Christi, von der Natur des Menschen, von der Sünde und Gnade, von der Erlösung, sie alle sind schon mit solchen Bestimmungen kirchlich fixirt, welche in der Folge nie völlig aufgegeben, sondern immer nur, wenn auch auf sehr verschiedene Weise, modificirt wurden. Man kann in dieser Beziehung mit gutem Grunde sagen, materiell sei seit dieser Zeit zum Dogma, wie es schon jetzt sich gestaltet hat, nichts wesentlich Neues hinzugekommen (auch die Lehre von den Sacramenten, wenn

auch gleich über sie noch nichts kirchlich bestimmt worden ist, hat ja schon jetzt ihren bestimmten Grundtypus), nur formell sei es ein anderes geworden, dadurch, dass sich das denkende Bewusstsein eine andere Stellung zu dem schon vorhandenen Object gab. Hieraus ergibt sich von selbst, welchen eigenthümlichen Charakter die Geschichte des Dogma in der neuen Hauptperiode, in welche es mit dem Anfange des siebenten Jahrhunderts eintrat, erhalten musste. Nicht darauf konnte die auf das Dogma gerichtete geistige Thätigkeit weiter gehen, es erst aus sich zu erzeugen, wie es ja auch in dem ganzen folgenden Zeitraume bis zur Reformation keine Streitigkeiten, Verhandlungen, Synodalbeschlüsse solcher Art und Bedeutung gab, wie in der alten Kirche, sondern die Hauptaufgabe musste jetzt vielmehr sein, das Dogma, wie es als Object schon vorlag, für das subjective Bewusstsein geistig weiter zu verarbeiten, indem man es im Ganzen und im Zusammenhange seiner einzelnen Theile zum Gegensatze des Vorstellens und Denkens machte, sich über dasselbe zu verständigen, sich inniger mit ihm zu befreunden, es sich klarer und begreiflicher zu machen suchte. An die Stelle des religiösen Interesses, das in der Producirung des Inhalts und in der kirchlichen Fixirung desselben seine Befriedigung gefunden hatte, trat jetzt das Interesse des reflectirenden Verstandes, welchem das Dogma nicht blos Sache des Glaubens, sondern auch Sache des Wissens sein sollte. Die Frage über dieses Verhältniss, welche zwar schon in der ersten Hauptperiode von einzelnen hervorragenden Kirchenlehrern in ihrer tiefern Bedeutung aufgefasst worden war, aber noch kein allgemeineres Interesse für eine Zeit haben konnte, welche erst darüber mit sich einig werden wollte, was sie im Dogma zu glauben hatte, wurde jetzt das grosse Zeitthema, auf welches alle Bestrebungen der folgenden Periode eine nähere oder entferntere Beziehung haben. Vom Gesichtspunkte dieser Frage aus betrachtet, sehen wir die jetzt beginnende Periode in ihrem weitern Verlauf mehr und mehr eine andere Physiognomie annehmen. Was sich aber auf diese Weise am Dogma begibt, ist nur ein einzelnes Moment des allgemeinen, in die Grenzscheide der beiden ersten Hauptperioden fallenden Umschwungs der Zeit. Die jetzt beginnende Zeit, die die Entstehung des Dogma schon hinter sich hat, und es nur bewahren und geistig in sich aufnehmen soll, ist als die mittlere, wie sie mit Recht genannt wird, der Übergang aus der alten grie-

chisch-römischen Welt in die neu sich gestaltende germanische, in welcher der Occident sich immer entschiedener vom Orient trennte, und in die Bahn eintrat, die ihm in der Entwicklung seines immanenten selbstständigen Princips zu durchlaufen bestimmt ist. Nicht blos das Christenthum selbst, auch das schon kirchlich entwickelte Dogma ist eine Überlieferung aus der noch der alten Welt angehörenden alten Kirche; die Aufgabe der neuen Welt, an deren Lösung schon unsere Periode geht, ist es, den Inhalt der alten Überlieferung mit dem denkenden Selbstbewusstsein in Einheit zu bringen, oder ihn aus demselben neu zu erzeugen, wozu der Übergang eben dadurch geschah, dass das Bewusstsein sich in sich reflectirte, aus der Objectivität, in welche es aus sich selbst herausgegangen war, in sich selbst zurückgieng, um in sich selbst die Anknüpfungspunkte für den Inhalt des Glaubens aufzusuchen. Der an der Spitze der zweiten Hauptperiode stehende römische Bischof Gregor, der Grosse, mit welchem sonst gewöhnlich die Periode der alten Kirche geschlossen wird, eignet sich auch ganz dazu, die zweite Hauptperiode zu eröffnen. Als Vermittler zweier Zeiten steht er auch so an seiner Stelle. Er schliesst die Reihe der alten Kirchenväter, steht aber auch schon ganz in der Würde eines Papstes des Mittelalters vor uns, und als Stifter einer für die Christianisirung der germanischen Völker so wichtig gewordenen Mission greift er bedeutungsvoll in die folgenden Zeiten hinüber. So ist sein Name hier, obgleich er selbst keine sehr grosse Bedeutung für die Geschichte des Dogma hat, eine um so treffendere Bezeichnung des nunmehr eintretenden Unterschieds der Zeiten.

Zweite Hauptperiode.

Erster Abschnitt.

Vom Anfange des siebenten Jahrhunderts, oder Gregor I., bis zum Anfange der Scholastik, oder Anselm von Canterbury.

§. 53.

Die Übergangsperiode.

Was zuvor über den allgemeinen Charakter der zweiten Hauptperiode gesagt worden ist, gilt vom ersten Abschnitte deſselben noch nicht im vollen Sinne. Es kann somit überhaupt zur Charakteristik des ersten Abschnitts nichts Bestimmteres gesagt werden, sondern wir können ihn nur unter den Gesichtspunkt eines vermittelnden Übergangs von der einen Hauptperiode zu der andern stellen. Der in der vorigen Periode fixirte Lehrbegriff geht als etwas schon Stehendes in die jetzige über, und die Streitigkeiten, die in dieser Periode entstehen, sind in der Hauptsache nur eine Fortsetzung und Ergänzung der früheren, indem sie nur dazu dienen, theils die Consequenzen zu ziehen, die in den schon geltenden Bestimmungen enthalten sind, theils alles dasjenige zu beseitigen, was etwa als eine mit dem gemeinsamen Bewusstsein nicht ganz ausgeglichene Meinung eine für dasselbe verletzende Spitze haben konnte. Aus diesem Gesichtspunkte sind die in die Periode fallenden Streitigkeiten über den Monotheletismus, Adoptianismus, die Lehren von der Prädestination und der Transsubstantiation zu betrachten. Es kommt in ihnen nichts wesentlich Neues zur Sprache, sondern man verständigt sich in ihnen nur über einzelne, noch etwas zu hart lautende Bestimmungen des schon kirchlich gewordenen Lehrbegriffs. Es ist so klar, wie auf eine Periode, in welcher die Kirche zur Bildung ihres Lehrbegriffs die ganze Kraft ihrer Productivität aufwandte, die Periode eines Stillstandes eintrat, in welcher man statt etwas erst Werdendes zu erstreben, seine volle Befriedigung vielmehr in dem schon Gewordenen fand. Nicht vorwärts in die Zukunft, son-

dern rückwärts in die Vergangenheit ist der ganze Blick der Zeit gerichtet, und schon jetzt wird es gewöhnlich, in bestimmten, aus den Schriften der angesehensten Kirchenlehrer ausgehobenen Lehrsätzen, den sogenannten Sentenzen, sich die Auctoritäten vorzuhalten, nach welchen man sich vorzugsweise zu richten habe. Obgleich aber in dieser Beziehung jetzt nichts weniger als ein rascher Fortschritt in der Entwicklung des Dogma stattfindet, so ist doch auch diese Periode des Stillstandes und der Ruhe für den allgemeinen Gang nicht unwichtig. Je ausschliesslicher man sich mit dem Alten, schon Vorhandenen, beschäftigt, desto tiefer und allgemeiner geht es in das Bewusstsein der Zeit ein, und je mehr sich so, in dieser Receptivität für das Gegebene, die geistige Thätigkeit nach der einen Seite hin abschliesst, desto mehr kann der Geist sich in sich selbst sammeln, um von einem andern Punkte aus zu einer neuen Thätigkeit fortzugehen. In der That lassen sich auch die ersten Anfänge hievon schon in der ersten Hälfte der zweiten Hauptperiode wahrnehmen, und sie ist eine Übergangsperiode, nicht blos sofern das schon Vorhandene in sie übergeht und in ihr sich befestigt, sondern auch sofern in ihr selbst der Antrieb zu einer neuen Form der geistigen Thätigkeit sich regt. Der Übergang von der Kirche zu der Schule, deren Frucht die Scholastik ist, geschieht schon in jenen Schulen, welche als eine Stiftung der karolingischen Zeit, wie für die Geschichte der Bildung überhaupt, so insbesondere die der Theologie, einer der Hauptlichtpunkte sind, die aus dem Dunkel jener Zeiten hervorleuchten. Nicht nur setzten sie die Theologie mit der allgemeinen Bildung der Zeit in die engste Verbindung, was für die Theologie als Wissenschaft nicht ohne Bedeutung war, sondern, da unter den Wissenschaften, die in dem Trivium und Quadrivium jener Schulen das encyklopädische Wissen der Zeit ausmachten, auch die Dialektik war und eine der ersten Stellen einnahm, regten sie dadurch hauptsächlich den Geist des Selbstdenkens an, als das erste Element einer neu erwachenden geistigen Thätigkeit. In der Dialektik, wie sie schon jetzt geübt wurde, fasste der denkende Geist zuerst wieder Vertrauen zu sich, er verhielt sich in ihr nicht blos receptiv, sondern, wenn auch nur formell, selbstthätig, und schon gegen das Ende des ersten Abschnitts der Periode gab es Meister des dialektischen Denkens, welche auch in der Theologie nur das dialektisch Begründete, oder wenigstens in den Formen der Dialektik

sich Bewegende gelten lassen wollten. Hierin war schon das Princip ausgesprochen, aus welchem eine neue Periode der Entwicklung des Dogma, eine neue Form des allgemeinen Zeitbewusstseins hervorgehen sollte.

§. 54.

Johannes Scotus Erigena und der Platonismus.

Übrigens ist auch schon die erste Hälfte der zweiten Hauptperiode nicht so arm an aller selbstständigen Productivität, dass sie nicht wenigstens eine bemerkenswerthere Erscheinung dieser Art aufzuweisen hätte. Johannes Scotus Erigena ist der Schöpfer eines neuen philosophisch-theologischen Systems, das durch seinen Contrast mit der sonstigen Monotonie der Zeit ein um so grösseres Interesse darbietet. Für die Dogmengeschichte überhaupt hat es seine am meisten charakteristische Eigenthümlichkeit darin, dass sich auch in ihm, nur auf einem höhern Standpunkte, der vermittelnde Charakter darstellt, welchen die erste Hälfte der Periode als Übergangsperiode an sich trägt. Die wesentliche Grundlage des Systems des Joh. Scotus Erigena ist der Platonismus des Areopagiten Dionysius, aber es ist in demselben zugleich das Bestreben sehr sichtbar, ihn zu einer dem christlichen Bewusstsein adäquatern Form auszubilden, in welcher der Conflict der beiden heterogenen Elemente, und eben damit die Nothwendigkeit, von dem alten Standpunkte sich loszureissen, um zu dem neuen fortzugehen, sich deutlich zu erkennen gibt. In der Immanenz des Endlichen und Unendlichen, oder in der gottmenschlichen Einheit der Person Christi, als des Erlösers, in welcher alles Seiende nicht blos in seinem ewigen Ausgange aus Gott, sondern eben so sehr in seiner ewigen Rückkehr in Gott, als die Versöhnung des Menschen mit Gott betrachtet wird [1], sucht Joh. Scotus Erigena wenigstens die Transcendenz des Platonismus zu überwinden, ohne jedoch über sie hinwegkommen zu können. Zwei Perioden greifen so in ihren divergirenden Richtungen in seinem System in einander ein, und die Vermittlung des Gegensatzes stellt sich als eine erst zu lösende Aufgabe dar [2].

---

1) Was auf der einen Seite die divisio und die processio ist, ist auf der andern die adunatio und der reditus. Dass beide Seiten sowohl auseinander gehalten als auch als wesentlich ineinander seiend betrachtet werden, ist das Charakteristische seines Systems.

2) Die Lehre von der Dreieinigkeit. 2. S. 263 f.; vgl. besonders S. 315 f. S. 343 f.

§. 55.

Das System.

Wie die vorherrschende Richtung des ersten Abschnitts der Periode nicht eine productive, sondern eine receptive war, wobei Alles darauf ankam, das Gegebene in sich aufzunehmen, in sich zu sammeln, und zu bewahren, so gehört zum Charakteristischen derselben auch diess, dass man jetzt auch das Bedürfniss hatte, die Dogmen mit den Bestimmungen, die sie schon erhalten hatten, in einer sie zu einem Ganzen vereinigten Übersicht zusammenzustellen. Indem man sich hauptsächlich an die Lehrsätze älterer Kirchenlehrer hielt, und Sammlungen aus ihnen machte, musste man sie auch nach ihrem Inhalt und der Beziehung der einzelnen Lehren zu einander in einen sie ordnenden und verknüpfenden Zusammenhang bringen. In der griechischen Kirche zeichnete sich Johannes von Damascus durch ein solches, nach einer systematisirenden Methode angelegtes, dogmatisches Werk aus, in der lateinischen machte schon Isidorus von Sevilla einen minder bedeutenden Versuch dieser Art. So äusserlich diese Systematisirung des ganzen noch war, so war doch auch sie ein Fortschritt, welchen das über das Dogma reflektirende Bewusstsein that, um sich desselben in seinem ganzen Umfang zu bemächtigen. Je übersichtlicher man es, wenn auch nur in dem äussern Zusammenhang seiner Theile, vor sich hatte, desto leichter konnte man von dem äussern Zusammenhang zu dem innern geführt werden, und es wären so wenigstens die ersten Grundlinien eines organisch sich aus sich selbst erbauenden Systems gezogen.

§. 56.

Das Schisma der orientalisch-griechischen und der occidentalisch-römischen Kirche.

Grosse Gegensätze, wie noch in der zweiten Hälfte der ersten Hauptperiode das Heidenthum und der Manichäismus waren, gab es jetzt nicht mehr. Zwar stand seit dem Anfang der zweiten Periode dem Christenthum der Muhamedanismus gegenüber, aber das Verhältniss der beiden Religionen blieb immer ein blos äusserliches, und ebenso standen die gnostisch-manichäischen Secten, die, von den Paulicianern an, durch das ganze Mittelalter sich hindurchziehen, zu sehr ausserhalb der Kirche, als dass sie auf das Dogma hätten einwirken können. Selbst keine bedeutendere Häresе konnte

gegen die schon so stark befestigte Einheit der Kirche sich erheben. Um so merkwürdiger ist, dass die in der Realisirung ihrer Einheits-Idee schon so weit fortgeschrittene katholische Kirche sich in sich selbst spaltete. Das Schisma der orientalisch-griechischen und der occidentalisch-römischen Kirche trat schon in dem ersten Abschnitt der Periode ein. Wenn es auch keine nähere Beziehung auf das Dogma hatte, so hatte es doch die Folge, dass das Dogma da, wo sein eigentlicher Fortschritt war, in der abendländischen Kirche, dem Zuge seiner Consequenz um so ungehemmter folgen konnte.

§. 57.

Die Kirchenlehrer und ihre Schriften.

Die Kirchenlehrer, deren Schriften zur Quellenliteratur gehören, theilen sich zwar auch jetzt noch in griechische und lateinische, aber das Übergewicht fällt schon jetzt auf die Seite der letzteren.

1) Griechische:

Johannes von Damascus in der ersten Hälfte des achten Jahrhunderts ist der wichtigste dogmatische Schriftsteller. Sein Hauptwerk: Ἔκδοσις (oder ἔκθεσις) τῆς ὀρθοδόξου πίστεως war der dritte Theil eines grösseren Werkes unter dem Titel Πηγὴ γνώσεως. Er wollte, wie er selbst sagt, nichts aus sich selbst schöpfen, sondern nur aus den heiligen Vätern sammeln, und nahm daher seinen Stoff vorzugsweise aus den Schriften der beiden Gregor, des Basilius und des Areopagiten Dionysius: Apologetisch ist die Schrift: Διάλεξις Σαρακηνοῦ καὶ Χριστιανοῦ.

Maximus, Confessor, im siebenten Jahrhundert: Disputatio cum Pyrrho, Scholia in Greg. Naz. mit besonderer Berücksichtigung des Areopagiten Dionysius [1]).

2) Lateinische:

Gregor I. Hauptwerk: Allegorisch-praktische Erklärung des Buches Hiob, oder Moralia, in 35 Büchern [2]).

Isidor, Erzbischof von Hispalis oder Sevilla, seit dem J. 595. Drei Bücher Sentenzen.

Alcuin, unter Carl dem Grossen, drei Bücher de fide sanctae et individuae trinitatis, Schriften gegen die Adoptianer.

---

1) Lehre von der Dreieinigkeit. 2. S. 263 f.

2) Lau, Greg. I. d. Gr. nach seinem Leben und seiner Lehre. 1845.

JOHANNES SCOTUS ERIGENA, unter Carl dem Kahlen: de divisione naturae in fünf Büchern, und de divina praedestinatione.

PASCHASIUS RADBERTUS, Abt in Corbie seit 844: de corpore et sanguine Domini; eine Vertheidigung dieser Schrift ist die Epist. ad Frudegardum.

RATRAMNUS, Mönch in Corbie, Gegner des Paschasius Radbertus. Dem Ratramnus, nicht dem Scotus Erigena, gehört die noch vorhandene Gegenschrift de corpore et sanguine Domini an.

RABANUS MAURUS, Abt zu Fulda, seit 847 Erzb. zu Mainz, HINKMAR, Erzb. zu Rheims, REMIGIUS, Erzb. zu Lyon, PRUDENTIUS, B. von Troyes, SERVATUS LUPUS, Abt zu Ferrieres u. A. traten im Prädestinationsstreit des neunten Jahrh. als Schriftsteller auf, in welchen die Bildung des karolingischen Zeitalters noch in ihrer vollen Blüthe steht.

BERENGAR, Scholasticus in Tours seit 1031, de sacra coena.

LANFRANK, Erzbischof von Canterbury seit 1070, de eucharistia.

Geschichte der Apologetik.

§. 58.

Sie bietet nichts Erhebliches dar. Neu ist nur das Verhältniss, in welches die christliche Apologetik jetzt zum Muhamedanismus tritt, aber auch in dieser Beziehung ist der apologetische Stoff sehr dürftig. Die Hauptstreitpunkte waren auf der einen Seite die mit dem abstracten Monotheismus des Islam streitende Lehre von der Dreieinigkeit und der Person Christi, auf der andern die im Alten Testament nicht verkündigte prophetische Sendung Muhamed's [1]).

Der augustinische Kanon ist der in der lateinischen Kirche allgemein angenommene.

Über die Inspiration entstand im Laufe des neunten Jahrhunderts ein Streit zwischen dem Abt FREDEGIS von Tours und dem Erzbischof AGOBARD von Lyon, in welchem der Letztere die Selbstthätigkeit der heiligen Schriftsteller nicht fallen lassen wollte.

Die Grundpfeiler der Tradition sind die vier ökumenischen Concilien, welchen GREGOR I. auch das fünfte gleichsetzt [2]). Eine freiere Ansicht über das Verhältniss des Glaubens und Wissens, oder der

1) Vergl. GASS, GENNADIUS und PLETHO, Aristotelismus und Platonismus in der griechischen Kirche, nebst einer Abhandlung über die Bestreitung des Islam im Mittelalter. 1844. S. 106 f.

2) Ep. 1, 24.

Auctorität und Vernunft, hatte JOH. SCOTUS ERIGENA. Die Vernunft geht immer der Auctorität voran. Das Wahre der Auctorität ist nur das Vernünftige in ihr; die Auctorität ist die vermittelnde Form, in welcher die vernünftige Wahrheit zum Nutzen der Nachwelt schriftlich überliefert wird. Auch bei der Auctorität der heiligen Schrift ist das Eigentliche von dem Uneigentlichen und Bildlichen zu unterscheiden [1]).

Geschichte der Dogmen.

§. 59.

Lehre von Gott.

Die Negativität der Gottes-Idee des Areopagiten DIONYSIUS ist so sehr der vorherrschende Begriff vom Wesen Gottes, dass JOHANNES von Damascus und SCOTUS ERIGENA ganz darin einverstanden sind. Beide wiederholen im Grunde nur den Satz des Areopagiten, dass von Gott nichts Positives ausgesagt, ja nicht einmal, dass er ist, eigentlich gesagt werden könne. SCOTUS ERIGENA unterscheidet zwischen einer kataphatischen und apophatischen, einer bejahenden und verneinenden Theologie; da aber die eine ebensowenig absolut bejaht als die andere absolut verneint, so sind beide an sich eins in der über allen Bejahungen und Verneinungen stehenden und sie in sich aufhebenden Idee der überwesentlichen Natur Gottes [2]).

Ungeachtet der hiemit behaupteten absoluten Unbegreiflichkeit und Transcendenz Gottes führt JOHANNES von Damascus einen Beweis für das Dasein Gottes, in welchem er auf dem Wege eines, vom Endlichen ausgehenden, logischen Schlusses zum Wesen Gottes zu gelangen sucht. Er hat zuerst das kosmologische Argument genauer ausgeführt, und das physikotheologische an dasselbe angeknüpft [3]). Auf diesem Wege ergeben sich auch Eigenschaften Gottes, während sonst behauptet wird, die Eigenschaften der Güte, Gerechtigkeit u. s. w. bezeichnen nichts dem Wesen Gottes an sich Zukommendes.

§. 60.

Lehre von der Dreieinigkeit.

Ausführlich entwickelt Johannes von Damascus den orthodoxen Trinitätsbegriff, neigt sich aber sehr zu einer einseitigen Hervorhe-

1) De divis. nat. 1, 66. 71.

2) Lehre von der Dreieinigkeit. 2. S. 274 f.

3) De fide orthod. 1, 3.

bung der Einheit hin. Bei Joh. Scotus Erigena hat die Trinitätsidee eine rein subjective Bedeutung. Sie besteht in dem Verhältniss, in welchem im Wesen des Menschen Vernunft, Verstand und Einbildungskraft zu einander stehen. Das substanzielle Wesen der Seele ist die in der höchsten Region um den über alles erhabenen Gott sich bewegende Vernunft, die mittlere Region der Seele nimmt der Verstand ein, der um die höchsten Principien der Dinge, die unmittelbar nach Gott sind, sich bewegt, der dritte Theil der Seele ist der Sinn oder die Einbildungkraft, das im Bilden und Wirken thätige Vermögen, das die Wirkungen der ursprünglichen Ursachen, die reale, sinnlich erscheinende Welt zu seinem Object hat. Scotus Erigena nennt diese menschliche Trinität den Reflex der göttlichen, sie ist aber die ursprüngliche Trinität selbst, sofern diese drei Bewegungen und Thätigkeiten, die sich im Wesen des Geistes unterscheiden lassen, die verschiedenen modi der Theorie oder die Gesichtspunkte sind, unter welchen das an sich seiende Eine objectiv nicht erkennbare Wesen Gottes subjectiv dem Bewusstsein sich darstellt[1].

In der lateinischen Kirche wurde zwischen dem Erzbischof Hinkmar von Rheims und dem Mönch Gottschalk über die una et trina deitas gestritten.

Das Dogma vom Ausgang des Geistes vom Vater und Sohn ist in der abendländischen Kirche allgemein angenommen, nur über die Zulässigkeit des Zusatzes im Symbol ist man nicht einig. Die Hauptfrage selbst wurde zuerst in des Patriarchen Photius berühmter Encyclica im Jahr 867 als wesentlicher Differenzpunkt der griechischen und römischen Kirche hervorgehoben[2].

§. 61.

Lehre von der Schöpfung und Vorsehung.

Unter den Gesichtspunkt dieser Lehre gehört das Eigenthümliche des Systems des Scotus Erigena. Seine höchste Idee ist die Allheit, welche beides, Gott und die Creatur, als Einheit in sich begreift. Die vier Formen der sich selbst differenzirenden Natur, die schaffende und nicht geschaffene, die geschaffene und schaffende, die geschaffene und nicht schaffende, die nicht schaffende und nicht geschaffene,

---

1) Lehre von der Dreieinigkeit. 2. S. 318.

2) Lehre von der Dreieinigkeit. 2. S. 167 f.

kommen zurück auf das Verhältniss des Unendlichen und Endlichen, des Ewigen und Zeitlichen, der Ursache und der Wirkung, des Schöpfers und der Schöpfung. Alles ist auf ewige Weise in Gott, was aber an sich ewig ist, existirt auch in der Form der zeitlichen Erscheinung. Wie es beides zugleich ist, sowohl ewig als zeitlich, ist das Unbegreifliche der Theophanie, in welcher das an sich seiende Wesen Gottes dem Bewusstsein der intellektuellen Natur sich aufschliesst und als unmittelbare Offenbarung in's Dasein tritt [1].

Das Böse ist nach Scotus Erigena wie nach dem Areopagiten nur das Minus und die Negation des Guten. Auf dem Standpunkt der absoluten Idee verschwindet alles Unvollkommene und Negative in der Einheit und Totalität des Ganzen, und Gott ist nicht Urheber des Bösen, weil das Böse für ihn überhaupt nicht, oder nur am Guten existirt [2]. Johannes von Damascus hat den gewöhnlichen Begriff der Zulassung.

§. 62.

Lehre von den Engeln und Dämonen.

Das hierarchische System des Areopagiten Dionysius fand allgemeinen Beifall. Johannes von Damascus, Gregor der Grosse und Scotus Erigena verehren ihn tief als Offenbarer dieser Geheimnisse. Im Übrigen ist für diese Lehre nichts bemerkenswerth, als der Unterschied, welchen man aus Veranlassung des Bilderstreits zwischen der nur Gott zukommenden λατρεία und der τιμητικὴ προσκύνησις machte.

§. 63.

Lehre vom Menschen.

Die alte platonische Unterscheidung zwischen Geist und Seele findet sich nicht mehr. Johannes von Damascus lehrt eine ursprüngliche Vollkommenheit des Menschen und eine Verschlimmerung durch den Fall. Es sind gewisse Charaktere des göttlichen Ebenbildes verloren gegangen, aber der Mensch hat noch seine volle Freiheit und Kraft zum Guten [3].

In der abendländischen Kirche war die gangbare Lehre über die Sünde im Allgemeinen die semipelagianische. Eine sehr hohe

1) A. a. O. S. 283 f.

2) De div. praed. c. 15. 16.

3) De fide orthod. 2, 30. 4, 4.

Stellung gab Scotus Erigena in seinem Systeme dem Menschen. Der Mensch ist ein intellektueller, im göttlichen Geiste auf ewige Weise existirender Begriff, aber auch das geistige Subject, in welchem als die Substanz der Dinge der Begriff alles Intelligibeln und Sinnlichen ist. Er ist der Inbegriff und Schluss der gesammten Schöpfung, in welchem, als der Einheit alles Geistigen und Sinnlichen, Alles geschaffen ist, die intellektuelle Creatur, in welcher das Sein zum Bewusstsein wird. Da es in diesem System keine objective Trinität gibt, so ist zwischen dem Menschen nach dieser hohen Idee seines Wesens, als dem selbstbewussten Geist, und dem Sohn kein Unterschied. Diess ist seine ideale Natur, seine ursprüngliche Vollkommenheit, aber gleich ursprünglich mit ihr ist sein Fall. Der Mensch ist von Anfang an gefallen und im Zwiespalt mit sich selbst, und in ihm ist die ganze Natur in sich zerfallen, weil Alles ideell in ihm ist, d. h. er ist beides zugleich, Geistiges und Sinnliches, und je nachdem beides als Einheit, oder in seinem Unterschied als Zweiheit betrachtet wird, kann er selbst aus zwei verschiedenen Gesichtspunkten betrachtet werden[1].

§. 64.

Lehre von der Person Christi.

1. Der Monotheletismus.

Der monotheletische Streit war die Fortsetzung der Streitigkeiten über die Einheit und Zweiheit in Christus, indem jetzt ein neues Moment der schon so vielfach verhandelten Streitfrage der Wille Christi war, die Frage, ob Christus einen Willen oder zwei Willen gehabt habe. Der Anfang und Anlass des Streits war das Zugeständniss, mit welchem man unter dem Kaiser Heraklius den Monophysiten entgegenkommen wollte, indem man mit einem aus den Schriften des Areopagiten Dionysius genommenen Ausdruck Christus eine und dieselbe gottmenschliche Wirksamkeit zuschrieb. Über die Frage wegen der Zulässigkeit dieser Formel trennten sich die Anhänger der chalcedonensischen Synode in die beiden Parteien der Monotheleten und Dyotheleten. Der Streit endigte mit der Verdammung der erstern auf der sechsten ökumenischen Synode zu Constantinopel im Jahr 680, auf welcher der römische Bischof Agatho

---

1) Lehre von der Dreieinigkeit. 2. S. 295 f.

mit derselben Auctorität die Entscheidung gab, wie Leo I. auf der Synode zu Chalcedon[1]. Die Momente des Streits waren, auf der Seite der Monotheleten: die Einheit der Person oder des Subjects, von dessen einem Willen, dem göttlichen des menschgewordenen Logos, alles ausgehen müsse, da zwei Willen auch zwei Subjecte voraussetzen würden[2]; auf der Seite der Gegner: die Zweiheit der Naturen, da zwei Naturen nicht ohne zwei natürliche Willen und zwei natürliche Wirkungen gedacht werden können. Wiefern nun aber zwei Willen nicht auch zwei wollende Subjecte sind, war der Punkt, über welchen man nur durch blosse Voraussetzungen hinweggieng. Sagte man[3], zwei Willen seien ebenso wenig zwei wollende Subjecte, oder zwei für sich bestehende Personen, als in dem Wesen Gottes wegen der Dreiheit der Personen drei Willen angenommen werden, so erklärte man nur das an sich Undenkbare durch ein nicht minder Undenkbares. Und wenn die Dyotheleten die Realität der menschlichen Natur wenigstens auf der äussersten Spitze, auf welcher das Menschliche in seinem eigenthümlichen selbstständigen Princip erfasst werden konnte, festzuhalten schienen, so fiel auch bei ihnen das Übergewicht so einseitig und ausschliessend auf die Seite des Göttlichen, dass sie derselbe Vorwurf des Doketismus trifft, wie ihre Gegner. Da auch sie alles, was Christus als Mensch Natürliches hatte, als etwas blos Freiwilliges und rein Willkürliches betrachtet wissen wollten[4], so war auch nach ihrer Lehre Christus kein wahrer und wirklicher Mensch, sondern er existirte als solcher nur dem Schein und der Meinung nach. Es war daher nur das, worauf längst die Entwicklung des Dogma hinzielte, auf den bestimmtern dogmatischen Ausdruck gebracht, wenn Johannes von Damascus in seiner genauen und ausführlichen Darstellung der orthodoxen Lehre das Verhältniss der menschlichen Natur zur göttlichen in der Einheit der Person als Enypostasie oder Anypostasie bestimmte. Die menschliche Natur Christi ist keine Hypostase für sich, doch ist sie darum nicht ohne eine Hypostase, sofern sie in der Hypostase des Logos existirt, sie ist somit die menschliche Natur nur, wie sie

1) Lehre von der Dreieinigkeit. 2. S. 96 f.

2) Das Hauptargument des Bischofs Theodorus von Pharan bei Mansi T. XI. S. 567.

3) Wie Maximus bei Mansi S. 245.

4) Lehre von der Dreieinigkeit. 2. S. 115. 120.

an sich ist, ehe sie zu einer individuell und persönlich existirenden geworden ist[1]. Da es aber kein menschliches Dasein gibt, das nicht auch persönlich und individuell existirt, so erhellt hieraus nur, wie illusorisch dadurch die in dem Symbol von Chalcedon festgestellte wahre Wirklichkeit und Integrität der menschlichen Natur geworden ist.

2. Der Adoptianismus.

Urheber der adoptianischen Lehre waren die beiden spanischen Bischöfe, Elipandus von Toledo und Felix von Urgella. Auf der von Carl dem Grossen zu Frankfurt am Main im Jahr 794 gehaltenen Synode von den Bischöfen des fränkischen Reichs verdammt, galt auch diese Lehre seitdem als häretisch.

Der Fragepunkt war die Einheit des Sohns in ihrem Verhältniss zur Zweiheit der Naturen. Die Adoptianer beriefen sich zur Begründung ihres Hauptsatzes, dass Christus seiner menschlichen Natur nach nicht in demselben Sinn Sohn Gottes sei, wie nach seiner göttlichen, somit nicht natürlicher Sohn, sondern nur Adoptivsohn und nur dem Namen nach Gott, auf die Natur der Sache, sofern Christus als Mensch nicht aus dem Wesen Gottes gezeugt sein könne; auf die Schrift, welche zwar den Ausdruck Adoption nicht gebrauche, aber der Sache nach dasselbe durch verschiedene gleichbedeutende Benennungen bezeichne, und auf den traditionellen, kirchlichen und liturgischen Sprachgebrauch, in welchem die Annahme der menschlichen Natur Adoption genannt werde. In dieses Adoptionsverhältniss liessen sie wahrscheinlich Christus, obgleich er als Mensch nur ein geborner Knecht sein sollte, schon in dem ersten Moment seines Daseins eintreten, der eigentliche Adoptionsakt erfolgte aber erst bei der Taufe und vollendete sich durch die Auferstehung.

Der Hauptvorwurf, welcher den Adoptianern gemacht wurde, war, dass ihre Lehre die Erneuerung des Nestorianismus sei. Fragt man, mit welchem Recht diess behauptet wurde, so kann die Antwort nur sein: die adoptianische Lehre ist nichts anderes, als die natürliche und nothwendige Consequenz der orthodoxen Lehre von der Person Christi, wie die völlig verfehlten Widerlegungsversuche der Gegner zur Genüge zeigen. War der Hauptsatz, welchen Alcuin den Adoptianern entgegenhielt, dass in der *adsumtio carnis a Deo*

1) Vergl. a. a. O. S. 191 f.

persona perit hominis non natura [1]), so ist diess nur dieselbe Beeinträchtigung der Integrität der menschlichen Natur, durch welche man allein die Widersprüche lösen zu können glaubte, in die sich das dogmatische Bewusstsein verwickelte, sobald es über die völlig unvermittelten und jeder Vermittlung widerstrebenden Gegensätze der symbolisch gewordenen Lehre reflektirte [2]). So war auch hier wieder ein Schritt zur Aufhebung dessen geschehen, was man zu Chalcedon als die wichtigste Forderung des christlichen Bewusstseins geltend gemacht hatte.

Aus der Controverse der beiden Mönche zu Corbie, des Paschasius Radbertus und des Ratramnus, über die Art und Weise, wie Maria Christus geboren habe, ist gleichfalls zu sehen, welchen Drang das dogmatische Bewusstsein jener Zeit in sich hatte, die Realität des Menschlichen in doketischen Schein aufzulösen.

Die Christologie des Scotus Erigena kann nur aus seiner Lehre vom Menschen richtig verstanden werden. Christus ist der ursprüngliche, urbildliche Mensch, der Mensch an sich, und als menschgeworden jene Einheit des Geistigen und Sinnlichen, oder des Ewigen und Zeitlichen, welche das Wesen des Menschen ausmacht, nur nach ihrer idealen Seite betrachtet, d. h. nicht in ihrem Unterschied als die Zweiheit dieser beiden Elemente, welche die reale, die empirische Wirklichkeit in sich darstellende Seite des menschlichen Wesens ist, sondern als die Aufhebung des Unterschieds in seiner Einheit.

§. 65.

Lehre von der Erlösung und Versöhnung.

An dem Faden der alten Erlösungstheorie wird auch jetzt noch, namentlich von Gregor dem Gr., Isidorus von Sevilla, Johannes von Damascus unter wechselnden Bildern weiter fortgesponnen.

Der Vorstellung des Teufels als der Hauptperson, um welche es sich dabei handelte, konnte man sich immer noch nicht entschlagen, doch verwirft Johannes von Damascus, wie Gregor von Nazianz,

---

1) Contra Felic. 2, 13.

2) Wozu daher die so ernstliche Frage nach den näheren Ursachen und das Bemühen, diese Lehre aus dem Einfluss der Schriften Theodor's von Mopsvestia abzuleiten? Vergl. Neander, Dogmengeschichte 2. S. 26 f. Die nächste Quelle ist der in der kirchlichen Lehre liegende Widerspruch, der sich jedem Denkenden von selbst aufdringen musste.

das dem Teufel gegebene Lösegeld[1]. Es sollte also Gott gegeben sein und konnte somit nur ein Opfer sein, wie auch schon Gregor der Grosse den Tod Christi aus dem Gesichtspunkt eines Sühnopfers betrachtete, das nur ein unsündlicher Mensch, wie der von der Jungfrau Geborene, für die Sünden der Menschen habe sein können[2]. Bei Joh. Scotus Erigena hängt die Lehre von der Erlösung und Versöhnung so eng mit seiner Lehre von der Person Christi zusammen, dass die eine ganz in der andern enthalten ist. Wie der Mensch an sich gefallen ist, so ist er auch an sich versöhnt in dem Zusammenhang, in welchem in dem urbildlichen Menschen, dem menschgewordenen Wort, Ursachen und Wirkungen mit einander stehen. Wie der Sohn Gottes dadurch Mensch wurde, dass er in die Wirkungen der Ursachen herabstieg, um die Wirkungen der Ursachen, die er seiner Gottheit nach ewig und unveränderlich in sich hat, seiner Menschheit nach im Zusammenhang mit den Ursachen zu erhalten, so ist die Mensehwerdung und Versöhnung in diesem Sinn nichts anderes, als das ewige und nothwendige Ineinandersein des Zeitlichen und Ewigen, des Endlichen und Unendlichen. Und wie sonst im Doketismus das Menschliche im Göttlichen verschwindet, so geht es hier in das allgemein Creatürliche über. Was von Christus als dem Gottmenschen gesagt wird, gilt von der Creatur überhaupt. In der menschlichen Natur, die das Wort Gottes annahm, hat es die ganze Creatur angenommen[3].

§. 66.

Die Lehre von der Gnade und Prädestination.

In der griechischen Kirche schloss sich Johannes von Damascus ganz an die ältern Lehrer derselben an. In der lateinischen ist es hauptsächlich Gregor der Grosse, welcher die dem Namen nach augustinische, der Sache nach semipelagianische Richtung der Zeit repräsentirt. Wie er keine Erbsünde im augustinischen Sinne annahm, sondern den Zustand des Menschen nur als eine Krankheit beschrieb, in welcher der Mensch, um geheilt zu werden, eines Arztes bedarf, der Arzt aber ihm nur helfen kann, wenn er selbst

1) De fide orthod. 3, 27.
2) Moral. 17, 46.
3) Lehre von der Dreieinigkeit. 2. S. 307 f.

sich helfen lassen will, so liess er auch die Gnade nicht unwiderstehlich, sondern nur zuvorkommend und nachfolgend wirken, und betrachtete es ebenso als ein Verdienst des Menschen, die Gnade willig anzunehmen, als sie auf der andern Seite nur ein Geschenk Gottes sein sollte [1]. Denselben Charakter trägt die Lehrweise Isidor's von Sevilla an sich, welcher zwar augustinisch von einer gemina praedestinatio sprach, aber wie Gregor die Prädestination durch die Präscienz und das sittliche Verhalten des Menschen bedingt sein liess [2]. Demungeachtet kam diese Frage im Laufe des neunten Jahrhunderts auf's Neue in Bewegung, und man konnte sich die Selbsttäuschung, in welcher man sich in Hinsicht der augustinischen Lehre befand, nicht ganz verbergen. Die Anregung dazu gab der streng augustinisch gesinnte sächsische Mönch Gottschalk, dessen Verdammung auf der Synode zu Mainz im Jahr 848 durch den Erzbischof Rabanus Maurus und den mit ihm einverstandenen Erzbischof Hinkmar von Rheims die Kirchenlehrer jener Zeit in zwei Parteien theilte. Da auch Joh. Scotus Erig. an der Streitfrage sich betheiligte, so waren es drei von einander verschiedene Lehrbegriffe, die einander gegenüberstanden.

1. Die Lehre Gottschalk's.

Der Grundgedanke Gottschalk's war die absolute Unveränderlichkeit Gottes. In ihr hat beides auf gleiche Weise seinen Grund, was Gott den Guten und was er den Bösen prädestinirt hat. Es gibt daher eine doppelte Prädestination, der Erwählten zum Leben und der Verworfenen zum Tode. Nur von einer Prädestination zum Tode sprach Gottschalk, nicht, wie seine Gegner ihn beschuldigten, von einer Prädestination zum Bösen, wie er aber dieser Consequenz seiner Lehre ausweichen konnte, ist, da ihm sonst Präscienz und Prädestination schlechthin identische Begriffe waren, der unklare Punkt seiner Lehre [3]. Eine doppelte Prädestination war jetzt das Losungs-

1) Vergl. Wiggers Schicksale der augustinischen Anthropologie von der Verdammung des Semipelagianismus auf den Synoden zu Orange und Valence 529 bis zur Reaction des Mönches Gottschalk für den Augustinismus, in Niedners Zeitschrift für hist. Theologie 1854. 1. H. S. 1 f. Lau, Gregor I. S. 403 f. 553 f.

2) Wiggers a. a. O. 1855. S. 312 f. 321.

3) Vgl. bei G. Mauguin Vet. auctorum, qui saec. IX. de praedestinatione et gratia scripserunt opera. Par. 1650. Vol. 1. S. 6. 10. 20.

wort der die Lehre Gottschalks als augustinisch anerkennenden Kirchenlehrer, des Bischofs Prudentius von Troyes, des Mönchs Ratramnus, des Servatus Lupus, des Abts von Ferrieres, und des Erzbischofs Remigius von Lyon; nur unterschieden sie genauer, als diess von Gottschalk geschehen zu sein scheint, zwischen dem Vorauswissen Gottes und der erst nach dem Fall erfolgten und durch ihn bedingten Prädestination. Dass der Zweck und die Wirkung des Todes Christi auf die Erwählten zu beschränken sei, war jetzt gleichfalls ein zur nähern Bestimmung der augustinischen Lehre von diesen Kirchenlehrern ausdrücklich ausgesprochener Lehrsatz [1]).

2. Die Lehre der Gegner Gottschalks, des Hinkmar und Rabanus Maurus.

Wie auf der einen Seite eine doppelte Prädestination der Grundbegriff war, so war es auf der andern die Eine. Eine Prädestination sollte es sein, weil derselbe Gott den Erwählten das Geschenk seiner Gnade, den Verworfenen die gerechte Vergeltung für die von ihm vorhergesehenen Sünden prädestinirt. Der Unterschied war, dass nach den Einen die Strafe den Bösen prädestinirt, nach den Andern die Bösen zur Strafe prädestinirt sein sollten. Das letztere sollte nicht ebenso orthodox sein, weil die Bösen zu sehr ein blos passives Object der göttlichen Strafgerechtigkeit zu sein schienen. Man betrachtete also auch sie als sittliche Subjecte in einem Sinn, in welchem von einer eigentlichen Prädestination nicht mehr die Rede sein konnte. So lautete überhaupt der Inhalt der von Hinkmar auf der Synode zu Chiersy im Jahr 853 aufgestellten Sätze mehr semipelagianisch als augustinisch. Es wurde nicht nur bekannt, dass Gott alle Menschen selig machen wolle, sondern auch, dass es keinen Menschen gebe, für welchen Christus nicht gelitten habe [2]). Noch weniger wollte Rabanus Maurus in seiner Bestreitung Gottschalks von einer Prädestination im augustinischen Sinne wissen.

3. Die Lehre des Joh. Scotus Erig.

Es gibt keine prädestinirende Nothwendigkeit. Wie Gott die absolute Freiheit ist, so gehört auch bei der vernünftigen Creatur,

---

1) Am präcisesten hat Servatus Lupus in seiner um das Jahr 850 geschriebenen Schrift: de tribus quaestionibus, d. h. de libero arbitrio, de praedestinatione bonorum et malorum, und de sanguinis Domini taxatione die Streitpunkte zusammengefasst. Bei Mauguin 1, 2. S. 9 f.

2) Hinkmar de praedest. c. 2. 8.

als dem Bilde Gottes, die Freiheit des Willens zur Substanz ihres Wesens. Der Mensch ist der freie selbstbewusste Geist, in welchem alles seine eigene Selbstbestimmung ist [1]. Da das Böse nur die Verneinung des Guten ist, so existirt die Sünde für Gott nicht und ebenso wenig gibt es eine von Gott verhängte Strafe der Sünde. Die Sünde straft sich selbst, im Bewusstsein des zu ihrem Begriff gehörenden Mangels. Unseligkeit ist nur der Mangel an Erkenntniss der Wahrheit [2]. Doch findet auch hier wieder der Begriff der Prädestination seine Stelle, sofern unter Prädestination die jeder Creatur durch die ewige Naturordnung von Gott gesetzte Schranke ihres Seins zu verstehen ist. Dass die Bosheit der Gottlosen ihre Schranke nicht durchbrechen kann, ist ihre Prädestination zur Strafe [3].

Allgemein nahm man an diesen Sätzen grossen Anstoss, und der Bischof Prudentius von Troyes und der Diaconus Florus von Lyon widerlegten sie ausführlich.

§. 67.

Lehre von den Sacramenten.

In der Lehre von den Sacramenten überhaupt und in der Lehre von der Taufe bietet sich nichts von Bedeutung dar, dagegen ist die Lehre vom Abendmahl der Boden, auf welchem die Gegensätze, in welchen die Zeit sich bewegt, mit ihrem vollen Gewicht auf einander stossen.

In der griechischen Kirche erreicht die Entwicklung der Lehre in Johannes von Damascus den Punkt, in welchem sie für die alte Kirche sich abschliesst. Ihre Spitze hat diese Entwicklung in dem nun ausdrücklich ausgesprochenen Satz, dass der Abendmahlsleib der Leib Christi aus der Jungfrau Maria ist, derselbe, welchen Christus als dieser wirkliche Mensch gehabt hat, nur mit dem Unterschied, dass nicht der in den Himmel aufgenommene Leib selbst vom Himmel herabkommt, sondern er ist es, weil Brod und Wein in den Leib und das Blut Christi verwandelt werden. Dem natürlichen Verwandlungsprocess, in welchem durch das Essen das Brod und durch das Trinken Wein und Wasser in den Leib und das Blut des Essenden und Trinkenden umgewandelt werden, stellt er den übernatürlichen der Eu-

---

1) De divina praedest. (bei Mauguin 1, 6. S. 103) c. 3.
2) A. a. O. c. 10. 15. 16.
3) A. a. O. c. 17. 18.

charistie gegenüber, in welchem Brod und Wein durch die Anrufung und Herabkunft des heiligen Geistes umgeschaffen werden in den Leib und das Blut Christi, so dass es nicht mehr zwei sind, sondern es ist schlechthin eines und dasselbe, weil jetzt nicht mehr der Logos herabkommt, um sich mit dem Brod als seinem Leib zu verbinden, sondern der heilige Geist, um aus dem Brode den Leib Christi zu machen [1]. Der Streit über die Verehrung der Bilder berührte auch die Lehre vom Abendmahl. Die die Verehrung der Bilder verwerfende Synode zu Constantinopel im Jahr 754 betrachtete um so mehr die Elemente der Eucharistie als die wahren Bilder, während die den Bildercultus bestätigende zu Nicäa im Jahr 787 um so gewisser im Abendmahl nicht blos Bildliches haben wollte, sondern den Leib und das Blut Christi selbst.

In der lateinischen Kirche brachte zuerst Paschasius Radbertus die noch schwankende Lehrweise dadurch auf ihren eigentlichen Ausdruck, dass er die substanzielle Verwandlung des Brods und Weins in den Leib und das Blut Christi dogmatisch aussprach und sie als ein Wunder der Allmacht und eine neue Schöpfung bestimmte [2]. Da der Leib im Sacramente derselbe sein soll mit dem wirklichen von der Jungfrau geborenen, ungeachtet der Leib Christi im Himmel in seiner völligen Integrität bleibt, so kann die Identität nur in das schöpferische Princip gesetzt werden, durch welches hier wie dort derselbe Leib geschaffen wird. Was Brod und Wein auch nach der Consecration äusserlich sind, ist das Bildliche an ihnen, aber sie sind nicht blosses Bild, sondern innerlich, oder in der Wirklichkeit sind sie das Fleisch und Blut Christi und ebendarin besteht das Verdienst des Glaubens, dass man, was dieses Wunder von allen andern Wundern unterscheidet, trotz des Widerspruchs der äussern Erscheinung an die Wirklichkeit der Sache glaubt [3].

Der schroffe Ausdruck erregte Aufsehen und Widerspruch. Für die rationell symbolische Ansicht trat Ratramnus auf. Auch er unterschied zwischen dem, was das Sacrament innerlich, und dem, was es äusserlich ist, aber das Innere war ihm nur das, was der Geist innerlich anschaut. Wäre das Sacrament das, was es innerlich ist, auch äusserlich, so müsste das, was man im Sacrament sieht, der von

1) De fide orthod. 4, 14 f.

2) De corpore et sanguine Domini c. 1. 4. 15.

3) A. a. O. c. 13.

der Maria geborene, gestorbene, begrabene, auferstandene und zum Himmel erhobene Leib sein. Da diess nicht der Fall ist, so können der Leib und das Blut Christi nur mystisch und figürlich im Sacrament sein, und ebendiess macht sie zu einem Object des Glaubens[1]. Sein Argument ist also kurz: weil man im Sacrament nichts anderes sieht als Brod und Wein, so sind sie entweder gar nicht der Leib und das Blut Christi, oder sie sind es nur bildlich. PASCHASIUS RADBERTUS erwiderte darauf, dass, wenn im Sacrament nicht beides zugleich sei, Bild und Wirklichkeit, es ein blosser Schatten des Körpers sei.

Im Hunger und Durst nach Realität vertiefte sich das Bewusstsein der Zeit so sehr in den materiellsten Begriff der Verwandlung, dass, als zwei Jahrhunderte nachher BERENGAR von Tours die Ansicht des RATRAMNUS erneuerte und weiter ausbildete, er nicht blos den Dialektiker LANFRANK, sondern die ganze Richtung der Zeit gegen sich hatte, und selbst sein Beschützer, Papst Gregor VII., dem allgemeinen Andrang nicht widerstehen konnte.

Die Macht der Auctorität und die Energie des vernünftigen, auf das dialektische Denken sich stützenden Selbstbewusstseins standen sich in LANFRANK und BERENGAR schroff entgegen. Während für LANFRANK die Objectivität des Verwandlungsbegriffs so feststand, dass er auch bei den Unwürdigen einen wirklichen Genuss des Leibes und Blutes Christi behauptete[2], erschöpfte der Angriff BERENGARS auf das Transsubstantiationsdogma im Grunde schon alles, was von Seiten der Vernunft und der Schrift gegen dasselbe gesagt werden kann. Das dialektische Hauptargument war der Widerspruch zwischen Subject und Prädicat in dem die Identität von Brod und Leib aussprechenden logischen Satz. Als Widerspruch mit der Schrift hob er hervor, dass Christus auf der Erde sein soll, während er nach der Schrift bis an's Ende im Himmel bleibe. Die symbolische Ansicht des RATRAMNUS bestimmte er genauer durch den Begriff eines geistigen, nur den innern intellektuellen Menschen angehenden Genusses, dessen Object nur der ganze Christus in seiner ungetheilten Einheit im Himmel ist[3]. Vergebens machte er, nachdem der Supranaturalismus der katholischen Weltanschauung in dem Transsubstantiations-

1) De corpore et sanguine Domini c. 1—19.
2) De euchar. sacr. c. 20.
3) De sacra coena adv. Lanfr. ed. Vischer. S. 50. 190. 199. vgl. 130. 157.

dogma des Paschasius Radbertus seinen charakteristischen Ausdruck erhalten hatte, gegen ihn die Gesetze des vernünftigen Denkens und die Thatsachen der sinnlichen Wahrnehmung geltend.

Mit dem Transsubstantiationsdogma erhielt auch die Opferidee eine höhere Bedeutung. Wie es derselbe Leib ist, so ist es auch dasselbe Opfer, somit ein wirkliches, das nach Paschasius Radbertus täglich zur Vergebung der Sünden darzubringen ist[1].

§. 68.

Lehre von den letzten Dingen.

Einen merkwürdigen Contrast mit der dogmatisch schon feststehenden Lehre von einem Fegfeuer und der Ewigkeit der Höllenstrafen bildet das System des Joh. Scotus Erigena mit seiner Lehre von einer Rückkehr aller Dinge in Gott. Alles kehrt von Stufe zu Stufe zurück, oder vielmehr es ist schon zurückgekehrt in dem, was es an sich, in seinem substanziellen geistigen Wesen ist[2].

1) De corp. et sang. Dom. c. 4.
2) De divis. nat. 2, 6. 5, 19 f.

Zweite Hauptperiode.

Zweiter Abschnitt.

Vom Anfange der Scholastik bis zur Reformation.

§. 69.

Das Wesen der Scholastik.

Da wir in dem ersten Abschnitt der zweiten Hauptperiode nur den Übergang zu einer neuen Hauptperiode sehen können, so tritt diese selbst jetzt erst mit ihrem eigenthümlichen Charakter auf. Er besteht mit einem Worte darin, dass diese neue Hauptperiode die Periode der Scholastik ist, welche von den ersten Anfängen ihrer Entstehung bis zu ihrer vollendeten Selbstauflösung ihren Verlauf in ihr nimmt. Das Charakteristische der Scholastik selbst aber ist, dass in ihr das christliche Dogma aus der Kirche, welche es aus sich erzeugt hat, in die Schule übergeht, und zwar nicht blos in die niedere, in welcher man sich nur mit den Gegenständen des Trivium und Quadrivium beschäftigt, sondern die höhere, die Hochschule der gleichzeitig mit der Scholastik entstandenen und gleichen Schritt mit ihr haltenden Universitäten des Mittelalters. Die christliche Theologie, welche bisher zwar auch schon von besonderen Lehranstalten gepflegt, vorzugsweise aber doch nur in den Schriften ausgezeichneter Kirchenlehrer als Wissenschaft behandelt worden war, wird jetzt zur Universitätswissenschaft. Es werden über sie, wie diess zuerst zu Paris, auf dieser grossen scholastischen, ganz besonders für die scholastische Theologie bestimmten Universität, geschah, öffentliche Vorlesungen gehalten, das christliche Dogma wird in der Form eines wissenschaftlichen Systems bearbeitet, und es entstehen Richtungen und Systeme, über deren Differenz nicht blos vom Standpunkte des Glaubens aus geurtheilt werden kann. Das Wissen um das Dogma ist jetzt die Hauptsache; man will, was man glauben soll, und in dem ganzen Inbegriffe der kirchlichen Dogmen als ein gegebenes nothwendiges Object des Glaubens vor sich hat, so viel

möglich auch verstehen und begreifen, und dem denkenden Bewusstsein näher bringen. Diess musste die nothwendige Aufgabe sein, nachdem einmal das christliche Dogma in dem ganzen Umfang seiner kirchlichen Entwicklung, als das durch den Glauben der Kirche geheiligte Dogma, mit dieser Macht der Objectivität dem subjectiven Bewusstsein des Einzelnen gegenüberstand. Das Erste, wodurch das am kirchlich abgeschlossenen Dogma erwachende Interesse des Denkens sich äussern konnte, musste der Versuch sein, den Glauben, so weit es möglich wäre, zum Wissen zu erheben. Dass dieser Versuch nicht blos von einzelnen hervorragenden Individuen, sondern von einer zusammenhängenden Reihe von Kirchenlehrern, von einem ganzen Zeitalter, nach einer bestimmten Methode, auf dem Wege des dialektischen, nicht über den Glauben sich stellenden, sondern von der Voraussetzung des Glaubens ausgehenden Denkens gemacht wurde, und zwar so, dass wir an dem Verlauf, welchen er eine so lange Zeit hindurch nahm, alle Momente verfolgen können, durch welche er der innern Nothwendigkeit der Sache gemäss hindurchgehen musste, diess ist es, was der Scholastik ihre grossartige geschichtliche Bedeutung gibt. Sie ist daher, um ihren Begriff zu definiren, diejenige Form der Entwicklung des christlichen Dogma, in welcher der der Macht des Denkens sich bewusst werdende Geist den in der ganzen Gestaltung des kirchlichen Dogma als gegebenes Object vor ihm liegenden Inhalt mit dem denkenden Bewusstsein so weit zu vermitteln suchte, als diess auf dialektischem Wege geschehen konnte. Dass die Wahrheit des kirchlichen Glaubens als absolute Voraussetzung feststeht, ist eine wesentliche Bestimmung der Scholastik. Man dachte daher keineswegs daran, sich über den Glauben zu stellen, um von einem höhern Standpunkte aus erst auf ihn zu kommen, und seinen Inhalt, als einen an sich vernünftigen, durch das Denken selbst erst zu produciren, man stellte sich nur ihm gegenüber, um an ihm die Fugen zu ersehen, durch welche der analysirende Verstand eindringen könnte, um sich desselben von verschiedenen einzelnen Punkten aus so viel möglich zu bemächtigen. Denn nicht um die ratio des Ganzen handelte es sich, sondern um die rationes des Einzelnen. Wie es jetzt nicht mehr blos das religiöse Interesse war, das den Inhalt des religiösen Bewusstseins aus sich produciren und in seiner absoluten Wahrheit dem glaubenden Bewusstsein gegenüberstellen wollte, sondern das Interesse des

denkenden Bewusstseins, so war auch dieses nicht das Interesse des absoluten Wissens, sondern nur das des Verstandes. Was dem Verstande, wenn er die dem Dogma entnommenen Begriffe analysirte und die in jedem derselben enthaltenen Bestimmungen unter ihren dialektisch fixirten Gegensätzen auffasste, bei jedem einzelnen Punkte, durch die Erwägung der verschiedenen möglichen Für und Wider, als das Wahrscheinlichste einleuchtete, das sollte als die nicht blos geglaubte, sondern auch begriffene Wahrheit des Dogma gelten. Auf der einen Seite war das Dogma der gegebene feste Punkt, über welchen, als sein nothwendiges Object, das scholastische Denken nicht hinausgehen konnte, auf der andern Seite hatte es seinen Ausgangspunkt in dem Bewusstsein des Subjects, in allem demjenigen, was nach Vernunft und Erfahrung als allgemein angenommene Wahrheit angesehen werden konnte. Zwischen diesen beiden Punkten bewegte es sich so, dass es immer von dem Einem auf das Andere, von dem Sinnlichen auf das Übersinnliche schloss. Der Syllogismus war daher der Hebel seiner Bewegung, durch welchen es von dem Einen auf das Andere, von der Wahrheit eines Gegebenen auf die Wahrheit eines Andern, blos Gedachten, zu kommen suchte, und die allgemeine Wahrheit aller seiner Argumente und Syllogismen hieng an der Grundvoraussetzung, dass die Begriffe, mit welchen es sein Gebäude aufführte, nicht blos für das vorstellende Bewusstsein existiren, sondern auch objective Realität haben. Da die scholastische Periode als ein in sich abgeschlossener, innerhalb seiner bestimmten Grenzen durch alle seine Momente hindurchgegangener, geistiger Process vor uns liegt, so theilt sich die Geschichte der scholastischen Theologie von selbst in die drei Perioden: 1) die Periode ihrer Entstehung und ersten Ausbildung von Anselm von Canterbury bis Petrus Lombardus; 2) die Periode ihrer Blüthe und Vollendung von Petrus Lombardus bis Duns Scotus, und 3) die ihres Zerfalls und ihrer Selbstauflösung von Duns Scotus bis zur Reformation.

§. 70.

Die erste Periode der Scholastik. Ihre Methode.

Ihren Anfang nahm die Scholastik in dem hier entwickelten Sinne da, wo zuerst der Versuch der Rationalisirung des Dogma oder der dialektischen Verständigung über dasselbe, mit dem bestimmten Bewusstsein seiner Aufgabe und mit einem klar vor Augen liegen-

den, seiner Anerkennung gewissen Erfolge dieses Strebens gemacht wurde. Diess geschah unstreitig zuerst durch Anselm von Canterbury. Die durch ihn hauptsächlich zur Sprache gebrachte und seitdem so vielfach besprochene Frage über das Verhältniss des Glaubens und des Wissens bezeichnet das eigentliche Object der Scholastik. Die grosse Aufgabe der Zeit wurde durch ihn zuerst ausgesprochen, und an den glänzendsten Proben des scholastischen Scharfsinns in der Möglichkeit ihrer Lösung aufgestellt. Dass dieses Problem damals, wie es der Anfang eines solchen Strebens sehr natürlich mit sich brachte, mit sehr lebhaftem Interesse, mit der vollen frischen Energie einer sich jugendlich kräftig fühlenden Zeit ergriffen wurde, dass über die Grenzen, innerhalb welcher der Versuch seiner Lösung sich sollte bewegen dürfen, noch Schwankungen stattfanden, wie nicht blos zwischen Anselm und Roscellin, sondern auch zwischen Anselm und Abälard, ja dass es zwischen den neuen Dialektikern und den streng am traditionellen Dogma festhaltenden Theologen zu solchen Reactionen und Collisionen kam, wie zwischen Abälard und Bernhard von Clairvaux, dem Victoriner Walther und den von demselben als die vier Labyrinthe Frankreichs bezeichneten Scholastikern, deren einer selbst Petrus Lombardus war, ist charakteristisch für die erste Periode. Die Dogmen, welche der Hauptgegenstand des dialektischen Denkens der Scholastiker der ersten Periode waren, und ebenso durch ihr speculatives wie durch ihr christlich religiöses Interesse ihren Scharfsinn reizten, sich an ihnen zu versuchen, waren die Lehren von Gott, von der Trinität und von der Versöhnung. Ganz besonders ist an der Trinitätslehre zu sehen, wie die scholastische Dialektik selbst in ein solches Dogma einzudringen suchte, um es seiner Transcendenz zu entheben und mit den Kategorien des menschlichen Verstandes zu begreifen.

Schon Anselm beschäftigte sich vorzugsweise mit diesen Dogmen und zwar in einer Weise, aus welcher sich an ihm, dem Eröffner der Scholastik, zugleich auch das zu erkennen gibt, was die erste Periode von der zweiten unterscheidet. Es ist in dieser Hinsicht bemerkenswerth, dass gerade die glänzendsten Proben des scholastischen Scharfsinns, die Anselm in seinem ontologischen Argument und in seiner Darstellung der Satisfactionslehre gegeben hat, am wenigsten den Beifall der folgenden Scholastiker gefunden haben. Man kann daraus nur schliessen, dass solche von der Voraussetzung

absoluter Erkennbarkeit ausgehende und ihr Resultat als ein schlechthin nothwendiges deducirende Argumente nicht eigentlich im Geiste der Scholastik waren. Ihre Sache war es vielmehr, auch über das als an sich nothwendig Erscheinende etwas Anderes ebenso gut mögliches zu stellen, und sich in der Sphäre von Gegensätzen zu bewegen, durch deren Ausgleichung erst das Wahre als das überwiegend Wahrscheinlichste ermittelt werden sollte. Indem sie so selbst ihren anfangs zu hohen und zu kühnen Flug ermässigte und sich auf die Sphäre der Verstandesreflexion beschränkte, konnte sich ihre dialektisch sich entwickelnde Methode um so gleichmässiger auf ein grösseres Gebiet erstrecken und den ganzen Inbegriff der kirchlichen Dogmen mit dem Netze ihrer Argumente und Syllogismen umspannen.

§. 71.

Die zweite Periode. Die Systeme der Scholastik.

Petrus Lombardus macht den Übergang von der ersten Periode auf die zweite als der erste, durch welchen die scholastische Theologie die im Wesentlichen seitdem immer beibehaltene Form eines den ganzen Inbegriff der Dogmen umfassenden und in dem Zusammenhang eines einheitlichen Ganzen darstellenden Systems erhielt. Die epochemachende Bedeutung seines berühmten Werkes besteht jedoch nicht blos in diesem Formellen, sondern zugleich in dem harmonischen Verhältniss, in welches er die dialektische Methode zu dem positiven Inhalt der kirchlichen Lehre dadurch zu setzen wusste, dass er seine dialektischen Erörterungen durchaus auf Sätze stützte, die aus den Schriften älterer Kirchenlehrer genommen, eine schon anerkannte Auctorität für sich hatten, und in diesem Sinne sein ebensosehr durch die Reichhaltigkeit des gesammelten und übersichtlich zusammengestellten Stoffs, als durch seine dialektische Form sich empfehlendes Werk schlechthin Sentenzen nennen konnte [1]. Durch ihn war so die scholastische Behandlung des Dogma in den ruhigen, geordneten Gang gebracht worden, in welchem sie, ohne von weitern Gegnern angefochten zn werden, dem innern Zuge ihrer Consequenz folgte. Auf der Grundlage der Sentenzen des Magister, deren fortgehende Commentirung für die Gewohnheit der Scholastiker,

1) *Volumen compegimus*, sagt er im Prolog, *ex testimoniis veritatis in aeternum fundatis, in quo majorum exempla doctrinamque reperies.*

sich an eine gegebene Auctorität zu halten, oder von ihr wenigstens auszugehen, bezeichnend ist, erhoben sich die nach derselben Methode angelegten, und mit aller Kunst einer das Massenhafte und Verschlungene liebenden Architektonik so viel möglich ausgebauten Lehrgebäude eines Alexander von Hales, Albertus Magnus, Thomas von Aquino, Bonaventura, Duns Scotus. Auf dem Höhepunkt der Scholastik stehen die unstreitig grössten Meister der scholastischen Kunst und Methode, Thomas von Aquino und Duns Scotus; je vollendeter aber ein scholastisches System ist, desto weniger kann es die der Scholastik überhaupt anhängende Einseitigkeit verbergen, desto sichtbarer fällt das Mangelhafte in die Augen, das das grossartige, kühne Gebäude als das Gepräge seiner Zeit an sich trägt. Thomas und Duns Scotus stehen als die Stifter zweier Schulen, in welche sich seitdem die ganze scholastische Philosophie und Theologie theilte, auf zwei sehr verschiedenen Standpunkten, von welchen jeder dasselbe Recht für sich anspricht, ohne dass innerhalb der Sphäre der Scholastik die Ausgleichung eines solchen Gegensatzes möglich war. Die Verschiedenheit der beiderseitigen Standpunkte spricht sich schon in den Definitionen aus, welche beide vom Wesen der Theologie geben. Nach Thomas hat die Theologie ein wesentlich theoretisches Interesse. Der höchste Endzweck, durch welchen alle Thätigkeiten des Geistes bestimmt werden, kann nur in das Wissen, in die Erkenntniss der Wahrheit durch den Verstand gesetzt werden. Der Mensch hat das natürliche Verlangen, die erste Ursache als letzten Zweck zu erkennen. Da nun die erste Ursache Gott ist, so ist der letzte Zweck des Menschen die Erkenntniss Gottes. Die Theologie besteht daher, wie die Religion, wesentlich im Wissen [1]. Duns Scotus dagegen bestimmt das Interesse der Theologie als ein wesentlich praktisches, und somit auch die Religion als ein praktisches Verhalten. Der Glaube, auf welchem die Theologie beruht, ist kein speculativer, sondern ein praktischer Akt. Die Theologie hat es auf das sittliche Thun abgesehen, sie hat eine wesentlich praktische Tendenz, wie ja auch ihr höchster Endzweck, die Seligkeit, als Genuss Gottes, nicht theoretischer, sondern prak-

---

1) Summa c. gent. 3, 50, 4: *In nullo alio quaerenda est ultima felicitas, quam in operatione intellectus, cum nullum desiderium tum in sublime feratur, sicut desiderium intelligendae veritatis.*

tischer Natur ist [1]. Von diesen beiden Punkten aus organisirten sich die Systeme der beiden Scholastiker auf eigenthümliche Weise. Ist das Erkennen, als solches, und das Princip des Erkennens, der Verstand, das Höchste, so kann es nur der abstracte Verstandesbegriff sein, durch welchen das Absolute bestimmt wird. Der abstracteste Begriff des Absoluten aber ist das schlechthinige mit sich identische Sein. Das Erkennen, das als solches eine blos formelle Thätigkeit ist, kann ja nur das Gegebene, das Seiende, und in letzter Beziehung das Sein an sich zu seinem Objecte haben. Gott ist also das eine, allgemeine, unendliche Sein, und was von Gott unterschieden werden soll, kann nur als eine Modification des allgemeinen Seins gedacht werden, als eine quantitative Begrenzung und Bestimmung, als ein blos gradueller Unterschied. Ist nun aber da, wo jeder Unterschied aufhört, kein bestimmtes Erkennen möglich, somit, da das Erkennen auch ein Unterscheiden ist, überhaupt nichts mehr zu erkennen, so konnte man auf diesem Wege nur zu dem Resultate kommen, dass Gott in der Bestimmungslosigkeit seines Seins kein Gegenstand der Erkenntniss ist. Was über alles bestimmte Sein hinausliegt, ist ebenso sehr das Nichtseiende, als das Seiende. Es ist daher mit einem Worte der areopagitische Platonismus, welcher, wie er selbst aus derselben einseitigen Verstandesrichtung eines blos formellen Erkennens hervorgegangen ist, dem System des Thomas von Aquino zu Grunde liegt. Auf der andern Seite musste aber diese schlechthinige, allen Kategorien unerreichbare Unbegreiflichkeit des göttlichen Wesens mit dem Standpunkt der Scholastik in einen zu grossen Widerstreit gerathen, als dass man dabei stehen bleiben konnte. Begreifen wollte ja die Scholastik, und mit ihren Kategorien den absoluten Inhalt des Dogma bestimmen; ihre ganze Methode beruhte auf der Voraussetzung, dass, was der reflektirende Verstand sich nicht anders denken kann, auch an sich so sein müsse. Auch Thomas von Aquino konnte es daher nicht unterlassen, positive Bestimmungen über das Wesen Gottes aufzustellen, und ihm die Attribute beizulegen, ohne welche kein geistiges We-

1) Comment. in libr. sent. Prol. 4, 41. 42: *Fides non est habitus speculationis, nec credere est actus speculationis, nec visio sequens credere est visio speculativa, sed practica. Nata est enim ista visio conformis fruitioni.* Die Theologie ist nicht erfunden *ad fugam ignorantiae*, sondern *ut efficacius inducatur auditor ad operationem eorum, quae ibi persuadentur.*

sen gedacht werden kann, von welchem daher auch das scholastische Denken immer ausgieng, wenn es das an sich seiende Wesen Gottes dem vorstellenden Bewusstsein näher bringen wollte, Verstand und Willen. Aber es konnte so hieraus nur jener Conflikt entgegengesetzter Richtungen entstehen, welcher sich durch das ganze System des Thomas hindurchzieht, indem alle positiven Bestimmungen über das Wesen Gottes sich zuletzt immer wieder in die Negativität seines bestimmungslosen Seins auflösen, und das Wissen von Gott eigentlich nur ein Nichtwissen ist. Der hieraus sich ergebenden Einseitigkeit eines Systems, das den Intellectus zum höchsten Princip machte, wollte Duns Scotus dadurch entgehen, dass er sich auf die Seite der Voluntas stellte. Der Wille ist das höchste Princip, welchem auch der Verstand untergeordnet ist. Es war diess unstreitig ein Fortschritt, dem Willen die höhere Bedeutung eines selbstständigen Princips zu geben, da es ohne die Autonomie des Willens auch kein freies, selbstbewusstes Subject geben kann, der Wille aber nicht Wille wäre, wenn er nicht die totale Ursache seines Wollens wäre. Auf dem Begriff des freien Subjects beruht das System des Duns Scotus; aber in dem Wege, auf welchem Duns Scotus dazu kam, den Willen zum höchsten absoluten Princip zu machen, stellt sich uns nur die andere Seite derselben Einseitigkeit dar. Aus dem Wesen des Geistes, wie es sich, psychologisch betrachtet, in Verstand und Willen, als seine beiden Elemente und bewegenden Kräfte, theilt, wollte die Scholastik, wie wir an diesen Principien ihrer beiden Hauptsysteme sehen, den absoluten Inhalt des Glaubens begreifen. Aber dass ihr das, was in der Einheit des Geistes nur ein und derselbe Process des in dem Unterschied seiner Momente sich mit sich selbst vermittelnden geistigen Lebens sein kann, immer wieder in die beiden, von einander getrennten, Elemente auseinanderfiel, dass sie ihr Verhältniss zu einander nicht anders zu begreifen wusste, als in der Form der Unterordnung des einen unter das andere, dass sie überhaupt nie aus einem Gegensatz herauskam, in welchem, statt der Vermittlung der beiden Seiten in einer höhern Einheit, die Einheit des Princips nur durch die Verneinung des einen der beiden Glieder bewirkt werden konnte, dass sie hier eben so deterministisch war, wie dort indeterministisch, Theoretisches und Praktisches, Natur und Willen, Nothwendigkeit und Freiheit, Substanz und Subject nur unvermittelt

einander gegenüberstellte, diess ist die Einseitigkeit des Standpunktes, über welche die Scholastik sich nie erheben konnte. An sich ist es dieselbe Einseitigkeit, ob man das höchste absolute Princip des Systems in den Intellectus oder in die Voluntas setzt, wie sich auch bei Duns Scotus deutlich genug darin zu erkennen gibt, dass ein Wille, welcher in seinem Unterschied vom Verstand nichts anderes sein soll, als der rein formell sich aus sich selbst bestimmende Wille, nur den Charakter der absoluten Zufälligkeit und der schlechthinigen Willkür an sich tragen kann.

§. 72.

Die dritte Periode. Der Verfall der Scholastik.

Der Wendepunkt zu dem beginnenden, immer sichtbarer hervortretenden Verfall der Scholastik liegt da, wo sie durch die Consequenz ihres Princips selbst in einen Widerspruch mit sich kam, welcher einen immer grösseren Riss in das von ihr aufzubauende System brachte. Ein solcher Widerspruch zeigt sich schon bei Duns Scotus, wenn er das Princip des Systems in den Willen setzte, das System selbst aber nach der sonst gewöhnlichen scholastischen Methode mit den Distinctionen und Syllogismen des dialektischen Verstandes construirte. Die Scholastik hat schon ihren eigentlichen Boden verlassen und selbst den Glauben an ihre abstracte Verstandes-Metaphysik verloren, wenn die Theologie, wie Duns Scotus ihre Aufgabe bestimmte, wesentlich praktisch sein soll. Mit der praktischen Bestimmung der Theologie ist auch schon die Trennung der Philosophie und der Theologie, deren stetes Ineinandergreifen zum Charakter der Scholastik gehört, ausgesprochen, und die Einheit des Wissens und Glaubens wieder aufgegeben, woran der Scholastik von Anfang an so viel gelegen war. Hat es die Theologie, in ihrem Unterschied von der Philosophie, mit dem Glauben, als dem Princip des Praktischen, zu thun, so kann man die Theologie mit ihrem Glauben ruhig sich selbst überlassen; Glaube und Wissen stehen in ihrer Verschiedenheit einander gegenüber, und die Auctorität des Glaubens steigt nur um so höher, je mehr er gegen das Wissen sich abschliesst. Dieser Wendepunkt der Scholastik tritt schon mit Duns Scotus ein. Je genauer er zwischen Verstand und Willen unterschied, desto mehr trennte sich der Wille vom Verstand, und eben damit das Praktische vom Theoretischen, die Theo-

logie von der Philosophie, der Glaube vom Wissen. Es durfte nur auch noch das Denken vom Sein sich ablösen, so war die Scholastik vollends in das Stadium ihres Auflösungsprocesses eingetreten. Diess geschah durch den Nominalismus Wilhelm's von Occam, dessen Bedeutung für die Geschichte der scholastischen Theologie darin besteht, dass in ihm vollends seinen Verlauf nimmt, was zuvor schon begonnen hatte, die Auflösung der in der Scholastik zuerst verbundenen Elemente, die immer weiter gehende Trennung des Einen von dem Andern, bis endlich dem Subjecte nichts mehr übrig blieb, als seine blosse Subjectivität in einem Denken, das, sobald den allgemeinen Begriffen nichts Objectives entsprach, keinen realen Inhalt mehr haben konnte. In diesem Sinn ist der von Occam aufgestellte Nominalismus ein besonders wichtiges Moment des Selbstauflösungsprocesses der Scholastik. Zwischen Duns Scotus und Occam steht Durandus de St. Porciano, welcher das Wesen der Theologie in ihre praktische Bedeutung setzte, und als den eigentlichen Gegenstand derselben nicht Gott, sondern das vom Glauben abhängende verdienstliche Leben betrachtete. Die Theologie beziehe sich daher auf den Willen, und sie sei keine Demonstration, sondern eine praktische Wissenschaft, weil den Beweisen Jeder beistimmen müsse, zum Glauben aber der Wille gehöre[1]. Da Durandus hiemit nur weiter entwickelte, was schon Duns Scotus als das Wesen der Theologie bestimmt hatte, so ist klar, dass man, wenn man den Anfang des Verfalls der Scholastik über Occam zurückdatiren will, nur bei Duns Scotus stehen bleiben kann. In demselben Verhältniss, in welchem die scholastische Theologie ihren Haltpunkt dadurch verlor, dass sie blos praktisch sein wollte, löste sich auch schon in der Erkenntnisslehre des Durandus der scholastische Realismus in Nominalismus auf. So schliesst sich nun freilich schon von Duns Scotus an ein Moment des Auflösungsprocesses der Scholastik an das andere an; aber wir sehen so nur um so tiefer in das Wesen der Scholastik hinein, das sich uns erst darin vollends zu erkennen gibt, dass sie in der Einseitigkeit ihres Verstandes-Interesses von Anfang an keinen bedeutenden Schritt thun konnte, ohne dass jedes Moment ihrer Entwicklung auch ein Moment ihrer Selbstauflösung war. Stärker konnte die Einseitigkeit des scholastischen Verstandes-Interesses nicht hervortreten, als in dem vollendetsten System der

1) In dem Prolog zu dem Comm. über die Sentenzen.

Scholastik, dem des Thomas von Aquino. Die Einseitigkeit desselben trieb den Duns Scotus von der Verstandesseite auf die Willensseite, hiemit war aber nur der völlige Zerfall des scholastischen Gebäudes eingeleitet. Unaufhaltsam löste sich ein Stein von dem andern ab, und das, in der Voraussetzung der Einheit des Glaubens und des Wissens, seiner selbst so gewisse Denken war zuletzt völlig an sich selbst irre geworden. Alle Elemente, die nur in ihrer Einheit das Wesen der Scholastik ausmachen sollten, hatten sich von einander abgesondert, der Wille vom Verstand, die Theologie von der Philosophie, der Glaube vom Wissen, zuletzt auch das Denken vom Sein, und was die Scholastik von Anfang an sich zum Ziel ihres Strebens gesetzt hatte, durch die Vermittlung des Glaubens und Wissens den Geist von der Äusserlichkeit des Auctoritätsglaubens zu befreien, war in das gerade Gegentheil umgeschlagen. Äusserlicher, unvermittelter konnte der Glaube nicht sein, als wenn es sogar als Grundsatz galt, dass er nur auf der Auctorität beruhen könne, und schwerer konnte die Auctorität des Glaubens den Geist nicht niederdrücken, als durch die Masse aller jener Bestimmungen, welche der Formalismus der Scholastiker zur dialektischen Begründung des Glaubens aufgehäuft hatte. Diesen Verlauf musste die Scholastik in der Einseitigkeit ihres Princips nothwendig nehmen. Da der Inhalt des kirchlichen Glaubens die absolute Voraussetzung war, von welcher die Scholastik ausgieng, so konnte das den Glauben mit sich vermittelnde Wissen seine Stellung nicht über dem Glauben, sondern nur gegenüber dem Glauben nehmen, es konnte sich somit nie auf den absoluten Standpunkt erheben, sondern nur innerhalb der Relativität der Gegensätze stehen bleiben. Was sich aus dem ganzen Gange der Scholastik ergab, konnte daher nur die Nothwendigkeit sein, die Lösung derselben Aufgabe, für welche der scholastische Verstandesformalismus nur ein einseitiges und eben darum unzureichendes Mittel gewesen war, tiefer und allgemeiner, mit der ganzen Energie des sich in sich selbst vertiefenden Geistes zu versuchen. Den positiven Übergang hiezu machte die schon von der Scholastik gewonnene Überzeugung, dass es sich in der Theologie und Religion um ein wesentlich praktisches Interesse handle. Ehe es aber von diesem Punkte aus zu einem neuen Fortschritt kam, stellte sich der einmal begonnene Selbstauflösungsprocess auch äusserlich in den verschiedenen Gegensätzen dar, in welchen die Scho-

lastik in den sich gegenseitig bestreitenden Parteien der Realisten und Nominalisten, der Thomisten und Scotisten, der Dominicaner und Franciscaner in ihrem letzten Stadium immer mehr auseinanderfiel.

§. 73.

Der Gegensatz des Nominalismus und Realismus, das Verhältniss der Scholastik zur Philosophie.

In engem Zusammenhang mit dem Entwicklungsgang der scholastischen Theologie steht die den Gegensatz des Nominalismus und Realismus betreffende scholastische Streitfrage. Ihr Ursprung liegt in ihrer Beziehung zur platonischen und aristotelischen Philosophie. In der Periode der Scholastik tritt der Gegensatz zuerst zwischen Roscellin und Anselm hervor. Roscellin war Nominalist, weil ihm das Allgemeine eine ganz inhaltsleere Vorstellung, ohne alle Realität, ein blosser flatus vocis war. Es gibt keine allgemeinen Begriffe, keine Gattungen, keine Arten, Alles, was ist, existirt nur als Einzelnes in seinem reinen Fürsichsein; ein Allgemeines, ein Gemeinsames, durch welches die einzelnen Dinge in eine nicht durch die sinnliche Empfindung, sondern nur durch die denkende Betrachtung erkennbare Beziehung zu einander gesetzt würden, gibt es nicht, es gibt also auch kein reines Denken, sondern nur ein Vorstellen und sinnliches Wahrnehmen. Gegen ihn behauptete Anselm den Realismus der universalia ante rem. Schon seit Abälard bildete sich die sowohl nominalistische als realistische Ansicht, welche durch die ganze Scholastik hindurch bis zu ihrer Auflösung, mit unbedeutenden Modificationen, die durchaus herrschende blieb, und als realistisch gelten kann, sofern man unter ihr nur den sogenannten Realismus der universalia in re versteht. Das Allgemeine ist nur ein Gedachtes und Vorgestelltes, aber als solches gehört es nicht blos der Subjectivität des vorstellenden Bewusstseins an, sondern es hat auch seine objective Realität in den Dingen selbst, aus welchen das Allgemeine nicht abstrahirt sein könnte, wenn es nicht an sich in ihnen enthalten wäre. Diese Identität des Denkens und Seins, welcher zufolge an der objectiven Wahrheit der Begriffe, welche das Denken durch die Nothwendigkeit seiner Denkbestimmungen aus sich producirt, nicht zu zweifeln ist, ist die Grundvoraussetzung, auf welcher das ganze dialektische Verfahren der Scholastiker beruht. Die Wahrheit ihrer Argumente ist die Annahme, dass es sich

mit demjenigen, was syllogistisch bewiesen werden soll, in der Wirklichkeit ebenso verhält, wie im logischen Denken. So lange diese Objectivität des Denkens die unangefochtene Voraussetzung der Scholastik war, hatte sie im Bewusstsein der Zeit den festen Boden, auf welchem sie ihr Gebäude aufführen und immer weiter ausbauen konnte. Sobald aber dieses Band der Identität des Denkens und Seins sich dadurch auflöste, dass man die immanente Subjectivität des Denkens zu bezweifeln anfieng, wovon die nothwendige Folge war, dass das an seiner Objectivität irre gewordene Denken sich in sich selbst zurückzog, und im Bewusstsein seiner Objectivität alles Objective nur ausser sich hatte, ohne sich mit ihm eins wissen zu können, so gieng eben damit die Scholastik ihrer unvermeidlichen Selbstauflösung entgegen. Diesen Wendepunkt derselben bezeichnet Wilhelm von Occam. Eben jener Nominalismus, welcher gleich im Beginn der Scholastik die objective Realität der allgemeinen Begriffe so wenig zu begreifen vermochte, dass ihm das Denken des Allgemeinen und das objective Sein der einzelnen Dinge völlig auseinanderfiel, trat nun wieder auf, um das, was ihm damals im Drang einer Zeit nicht gelingen konnte, welche eine neue Welt des Gedankens aus sich herausstellen wollte, jetzt, nachdem ihre Productivität erschöpft, und der scholastische Dogmatismus sich selbst zur Last geworden war, mit einem ganz andern Erfolg zu vollbringen. Hieraus ist klar, welche Wichtigkeit der Gegensatz des Nominalismus und Realismus für den Entwicklungsgang der Scholastik hat. Er ist das bewegende Princip derselben, und die Momente seiner Entwicklung sind identisch mit den Perioden ihres Verlaufs.

Aus dem durch die ganze Geschichte der Scholastik hindurchgehenden und auf verschiedenen Punkten so tief in sie eingreifenden Gegensatz des Nominalismus und Realismus und der Bedeutung, die er sowohl für die Theologie als die Philosophie hatte, ergibt sich von selbst das Verhältniss, in welchem die Scholastik zur Philosophie stand. Dass sie beides gleich wesentlich ist, sowohl Philosophie als Theologie, ist ihr eigenthümlicher Charakter; fragt man aber, welche der Hauptformen der alten Philosophie am meisten auf sie eingewirkt habe, ob sie ihrem allgemeinen Charakter nach mehr platonisch oder aristotelisch gewesen sei, so kann darüber nicht wohl ein Zweifel sein. Aristotelisch ist ja die ganze Methode der Scholastiker, ihr Definiren, Analysiren und Eintheilen, das Aufsteigen vom Einzelnen

und Gegebenen zum Allgemeinen, das Folgern aus dem Wahrscheinlichen und allgemein Anerkannten, das ganze syllogistische Verfahren; ohne die aristotelische Logik und Dialektik hätte nie eine Scholastik entstehen können. Dieser Verwandtschaft der Scholastik mit Aristoteles war man sich auch sehr wohl bewusst. Allgemein wurde er ja als die höchste philosophische Auctorität von den Scholastikern verehrt, und so eng war sein Name in der Meinung der Zeit mit dem Wesen der Scholastik verwachsen, dass auch ihre Gegner alles, was sie an ihr tadelhaft und verwerflich fanden, nicht treffender zu bezeichnen wussten, als mit dem Namen des Aristoteles [1]). Die durch den Verkehr mit den Arabern vermittelte Bekanntschaft mit den nicht blos auf die Dialektik, sondern auch die Physik und Metaphysik sich beziehenden Schriften des Aristoteles und das dadurch erweckte lebhafte und allgemeine Interesse für die aristotelische Philosophie trug hauptsächlich zu dem grossen Aufschwung der Scholastik im dreizehnten Jahrhundert bei; doch denkt man sich gewöhnlich den Einfluss dieser Philosophie grösser, als er wirklich war. Wenn auch die grossen Scholastiker in der Darstellung ihrer Systeme sich vorzugsweise auf Sätze des Aristoteles beriefen, und auch von den metaphysischen Principien seiner Philosophie vielfachen Gebrauch machten, so erhielt doch dadurch der Inhalt ihrer Systeme selbst keinen specifisch aristotelischen Charakter. Wie sie überhaupt das Dogma philosophisch behandelten, so bedienten sie sich dazu auch der aristotelischen Philosophie; aber so gross auch das Ansehen derselben war, so war doch ihre Herrschaft keineswegs eine so ausschliessliche, dass nicht auch eine andere philosophische Denkweise neben ihr hätte bestehen können. Dem grossen Einfluss der Schriften des Areopagiten Dionysius ist es zuzuschreiben, dass der Platonismus auch im Mittelalter der aristotelischen Philosophie zur Seite gieng, und in den Schriften des grössten Systematikers, des Thomas von Aquino, zur Vollendung des schon so viele verwandte Elemente enthaltenden Lehrgebäudes der katholischen Kirche mehr beigetragen hat, als die vorzugsweise nur die Form und Methode der Scholastik bestimmende aristotelische Philosophie [2]).

1) Uno spiritu Aristotelico afflatos nannte schon Walther von St. Victor die von ihm als die vier Labyrinthe Frankreichs bezeichneten Scholastiker.

2) Vgl. Lehre von der Dreieinigk. 2. S. 414. Theol. Jahrb. 1846. S. 193 f. Allgemeines über Plato und Aristoteles als Potenzen in der christl. Lehrentwicklung und die qualitativen Unterschiede ihres Wirkens, bei Gass a. a. O. S. 11 f.

§. 74.

Die Mystik.

Durch die Geschichte der scholastischen Theologie zieht sich auch ein mystisches Element hindurch, das in verschiedenen Beziehungen zu ihr steht, aber eben desswegen nur um so mehr als ein weiteres Moment zur Charakteristik derselben beachtet zu werden verdient. An sich bildet das Mystische einen Gegensatz zu dem eigentlich Scholastischen, sofern die durchaus vorherrschende Richtung der Scholastik ein dialektischer Verstandesformalismus ist. Es lässt sich in dieser Hinsicht recht gut begreifen, wie bei einem Gegner der erst beginnenden und durch die Kühnheit ihrer ersten Bewegungen Besorgnisse erweckenden Scholastik, wie namentlich Bernhard von Clairvaux war, seine Vorliebe für das Mystische im engsten Bunde stand mit seiner Antipathie gegen eine Dialektik, welche mit ihren Begriffen und Syllogismen alles Geheimnissvolle der Religion in einen völlig durchsichtigen Rationalismus auflösen zu wollen schien. Die Mystik konnte sich aber auch mit der Scholastik selbst verbinden, indem sie in ihr das Bedürfniss erweckte, zur Ergänzung dessen, was das rein dialektische Denken unbefriedigt liess, den Herd der Religion in der Tiefe und Innigkeit des Gefühls, als des eigentlichen Sitzes derselben, zu bewahren. In diesem Sinne waren mehrere Scholastiker zugleich Mystiker, wie die beiden Victoriner Hugo und Richard, und Bonaventura, dessen Commentar über die Sentenzen keinem scholastischen Werke dieser Art nachsteht, während er in seinen mystischen Schriften mit Recht das Lob verdient, das ihm Gerson ertheilt [1]), wenn er ihn von den scholastici indevoti, den das religiöse Gefühl zu wenig befriedigenden Scholastikern, dadurch unterschied, dass er *„recedit a curiositate, quantum potest, non immiscens positiones extraneas vel doctrinas terminis philosophicis obumbratas more multorum, sed, dum studet illuminationi intellectus, totum refert ad pietatem et religiositatem affectus.“* Hierin ist das religiöse Interesse der Mystik in seinem Unterschied von dem blos scholastischen sehr treffend ausgesprochen. Bei Thomas von Aquino ist es die areopagitische Unbegreiflichkeit des göttlichen Wesens, welche seiner Theologie einen mystischen

1) De examinatione doctrinarum. J. Gers. Opp. ed. E. du Pin. Antw. 1706. T. 1. p. 21.

Hintergrund gibt. Wie die Scholastik überhaupt von den psychologisch erkennbaren Thatsachen des empirischen Bewusstseins ausgieng, so wiesen die Dialektik und Mystik verbindenden Scholastiker der mystischen Richtung ihren bestimmten Ort im menschlichen Gemüthe an, von welchem aus sie durch Unterscheidung der verschiedenen Stufen der mystischen Erhebung zu Gott ihre mystische Theorie nach ächt scholastischer Methode entwarfen. Von dieser ältern Mystik, welche man nach der Grundlage, auf welcher sie beruht, die psychologische nennen kann, in welcher Form sie noch besonders bei GERSON auftritt, unterscheidet sich die spätere als die eigentlich speculative. Diese letztere setzte den Process, welchen jene ältere nur nach seiner subjectiven psychologischen Seite auffasste, auf dem objectiven Standpunkte der Idee Gottes in das Wesen Gottes selbst. Ihr Grundgedanke ist der dem ewigen Wesen Gottes immanente göttliche Lebensprocess, in welchem Gott als Geist sich mit sich selbst vermittelt. Den frischen Quell dieser tiefsinnigen Mystik sehen wir besonders in den Schriften des Dominicanermönchs ECKARDT aus Strassburg, zu Ende des dreizehnten und zu Anfang des vierzehnten Jahrhunderts, hervorspringen. An ihn reihen sich an TAULER, SUSO, RUYSBROEK, der Verfasser der deutschen Theologie, und Andere. Mit dieser Mystik stehen wir auf einem Boden, auf welchem man im Überdruss an der schon veralteten Scholastik den mächtigen Trieb in sich fühlte, sich des leeren Begriffsformalismus zu entledigen, und frei von einer Vermittlung, welche nur als eine hemmende Schranke erschien, auf die unmittelbaren Quellen und Grundlagen des Wissens zurückzugehen, wie sie in der Natur, in der Schrift, im praktischen Leben, im unmittelbaren Selbstbewusstsein dem denkenden Geiste sich aufschlossen. In diesem Streben trafen mit jenen Mystikern Männer, wie ROGER BACO, WIKLIFF, WESSEL und Andere bei aller Verschiedenheit ihrer Richtungen in einem und demselben Punkte zusammen, um das düstere Dunkel der Scholastik mehr und mehr zu zerstreuen, und den Anbruch einer neuen Zeit vorzubereiten.

§. 75.

Die systematisirende Tendenz der Scholastik.

Wie die Scholastik das Bestreben hatte, sich des Dogma mit den Kategorien des dialektischen Verstandes geistig zu bemächtigen,

so wollte sie es auch in der Form eines Systems für den Geist durchsichtiger machen, und da ihre Thätigkeit auf das Dogma im Ganzen gerichtet war, so musste sie auch aus diesem Grund von selbst eine systematisirende Tendenz haben. Auf ihrem höhern Standpunkte konnte sie sich nicht blos darauf beschränken, die Dogmen nur in der Weise aneinander zu reihen, wie diess JOHANNES von Damascus gethan hatte. Schon die Sentenzen des PETRUS LOMBARDUS, in welchen die scholastische Theologie sich zuerst zur Einheit eines systematisch geordneten Ganzen zusammenschloss, trugen auch darin den Charakter eines Systems an sich, dass sie in ihren vier Büchern von dem dreieinigen Gott, von der Weltschöpfung, den Engeln, dem Menschen, von der Menschwerdung Gottes u. s. w., von den Sacramenten und dem endlichen Zustand des Menschen, die Momente des in seiner Einheit und Totalität sich darstellenden dogmatischen Bewusstseins zusammenzufassen suchten. In dem unendlichen Commentiren über die Sentenzen musste sodann die Idee der systematischen Einheit des Ganzen wieder sehr aus dem Auge gerückt werden. Um so mehr ist es anzuerkennen, dass THOMAS von Aquino in seiner theolog. Summe, in welcher er sich überhaupt die Vereinfachung der so schwerfälligen und mit so viel Unnöthigem überladenen scholastischen Methode zur Aufgabe machte, die Idee des Systems schärfer in das Auge fasste. Die Grundidee seiner Summe ist die absolute Idee Gottes, oder die Einheit Gottes und der vernünftigen Creatur. Der Mensch soll, als vernünftige Creatur, mit Gott eins werden, er kann aber nur durch Christus zur Einheit mit Gott gelangen; in Christus, als dem Gottmenschen, welcher, als Mensch, für uns die via tendendi in Deum ist, bewegt sich also Gott, als Anfang und Ende von Allem, in sich zurück [1]. Auch das zeugt von dem wissenschaftlichen Fortschritt, welchen die Theologie durch die Scholastiker machte, dass es nun seit PETRUS LOMBARDUS gewöhnlich wurde, an die Spitze des Systems zur Einleitung und Begründung desselben die Untersuchung der Fragen zu stellen, ob und wiefern Gott das Subject (oder eigentlich das Object) der Theologie ist, und wie durch das Subject der Theologie der Begriff derselben, als einer Wissenschaft, und ihr Princip bestimmt wird.

1) P. 1. qu. 2: *Primo tractabimus de Deo, secundo de motu rationalis creaturae in Deum, tertio de Christo, qui secundum quod homo via est nobis tendendi in Deum.*

§. 76.
Dogmatiker der griechischen Kirche.

In der Periode, in welcher sich in der abendländischen Kirche die Scholastik zu einer neuen Form der Entwicklung des Dogma ausbildete, verlässt die Geschichte desselben vollends ganz den Boden der orientalisch-griechischen Kirche, um sich nunmehr ausschliesslich auf dem Gebiete der abendländischen Kirche fortzubewegen und in derselben einer immer reicheren und tieferen Entwicklung entgegen zu gehen. Dogmatiker der griechischen Kirche gibt es zwar auch jetzt noch, aber sie geben nur ein Zeugniss von der Geistesarmuth, zu welcher die einst mit einer so reichen Lebensfülle ausgestattete Kirche herabgesunken ist. Die bemerkenswerthesten sind die drei der zweiten Hälfte des eilften und dem Verlaufe des zwölften Jahrhunderts angehörenden: Euthymius Zigabenus, Niketas Choniates und Nikolaus von Methone. Eine unfruchtbare Polemik gegen alte und neue Häresen, eine unselbstständige Widerholung des Überlieferten, eine breite Auseinandersetzung der orthodoxen Lehren von der Trinität und der Person Christi, über welche man in der griechischen Kirche nie hinauskam, macht den Hauptinhalt ihrer dogmatischen Werke aus. Nicht einmal als Halbscholastiker, wie man sie nennen wollte, kann man sie mit Recht bezeichnen, da der lebendige Trieb einer Fortbildung des Dogma, welcher in den abendländischen Scholastikern auf eine so eigenthümliche Weise sich kund gibt, jenen völlig fehlt [1].

§. 77.
Die Hauptwerke der Scholastiker.

Die bedeutendsten theologischen Schriftsteller der scholastischen Periode sind folgende:

1) Aus dem ersten Zeitraum derselben:

Anselm, geb. um das Jahr 1034, seit dem Jahr 1093 Erzb. zu Canterbury. Hauptschriften: Proslogium; Liber apologeticus contra Gaunilonem; Cur Deus homo? [2])

Peter Abälard, geb. im Jahr 1079. Hauptschriften: Introductio ad theologiam (die Lehre von der Trinität), in drei Büchern; Umarbeitung in den fünf Büchern der Theologia christiana; Com-

---

1) Vgl. Ullmann Theol. Stud. und Krit. 1833. S. 647 f.

2) Hasse, Anselm von Canterb. 2 Thle. 1841. 1852.

mentar über den Brief an die Römer; Dialogus inter philosophum, Judaeum et Christianum [1]; Sic et Non [2].

Hugo von St. Victor, gest. um das Jahr 1140. Ihm, nicht Hildebert von Lavardin, gehört der Tractatus theologicus, oder die Summa sententiarum, deren weitere Ausführung die zwei Bücher de sacramentis (d. h. die heiligen Lehren) christianae fidei sind [3].

Richard von St. Victor, gest. um das Jahr 1173. Seine sechs Bücher de trinitate sind ein Werk ächt scholastischen Scharfsinnes [4].

Petrus Lombardus, gest. im Jahr 1164, als Bischof von Paris. Sententiarum libri IV. Magister der Sentenzen.

2) Aus dem zweiten Zeitraum:

Alexander von Hales, gest. im Jahr 1246. Franciscaner, Doctor irrefragabilis. Summa universae theologiae. Er schliesst sich in der Anordnung des Ganzen an Petrus Lombardus an, sein Werk hat aber als Summe, wie es eben desswegen genannt wird, noch nicht die Form der späteren Commentare.

Albert der Grosse, gest. im Jahr 1280, Dominicaner. Commentar über die Sentenzen und Summa theologiae. Der gelehrteste unter den Scholastikern, welcher auch zuerst einen ausgedehnteren Gebrauch von den Schriften des Aristoteles machte.

Thomas von Aquino, gest. im Jahr 1274, Dominicaner, Doctor angelicus. Commentar über die Sentenzen, und Summa theologiae in drei Theilen, deren letzter unvollendet ist. Sie ist gleichwohl sein Hauptwerk. Seine Summa catholicae fidei contra gentiles ist ein Werk derselben Art; sie behandelt denselben Gegenstand, nur vom apologetischen Gesichtspunkt aus. Durch methodische Behandlung, Klarheit und Präcision der Darstellung zeichnet sich Thomas in hohem Grade unter den scholastischen Schriftstellern aus.

Bonaventura, gest. im Jahr 1274, Franciscaner. Doctor seraphicus. Commentar über die Sentenzen.

Johannes Duns Scotus, gest. im Jahr 1308, Franciscaner, Doctor subtilis. Commentar über die Sentenzen (Quodlibeta et Com-

---

1) Zuerst herausg. von Rheinwald 1831.

2) Vollständig herausg. von Henke und Lindenkohl. 1851.

3) Liebner, Hugo von St. Victor, und die theologischen Richtungen seiner Zeit. 1832.

4) Engelhardt, Richard von St. Victor, und Johannes Ruysbroek. Zur Geschichte der mystischen Theol. 1838.

mentaria), gewöhnlich das Opus anglicanum oder Oxoniense genannt. Seine Philosophie und Theologie war ebenso das Ordenssystem der Franciscaner, wie es die des Thomas von Aquino bei den Dominicanern war.

3) Aus dem dritten Zeitraum:

Durandus de S. Porciano, in der ersten Hälfte des vierzehnten Jahrhunderts, Dominicaner, Doctor resolutissimus. Commentar über die Sentenzen.

Wilhelm Occam, gest. im Jahr 1347. Venerabilis Inceptor. Comment. über die Sent. Centiloquium theologicum u. a.

Gabriel Biel, aus Speier, gest. im Jahr 1495, Lehrer in Tübingen, Nominalist, letzter bedeutender Scholastiker. Collectorium ex Occamo in libr. IV. Sent., ein das Wesentliche zusammenfassender Auszug aus Occam's Commentar.

Nicht mehr in die Reihe der Scholastiker gehören:

Raimund von Sabunde, Lehrer der Naturwissenschaft, Medicin, Philosophie und Theologie in Toulouse, um das Jahr 1436. Liber creaturarum, s. Theologia naturalis.

Johann Wikliff, Lehrer der Theologie zu Oxford, seit 1372. Dialogorum libri IV. oder Trialogus.

Johann Wessel von Gröningen, gestorben im Jahr 1489. Vorgänger Luther's in mehreren, die Reform des Dogma betreffenden, Schriften [1].

Eine eigene Klasse bilden die Mystiker, unter welchen der Verfasser der deutschen Theologie und der Dominicaner H. Eckardt von Strassburg die hier bemerkenswerthesten sind [2].

Geschichte der Apologetik.

§. 78.

Die Hauptmomente der Apologetik. Vernunft und Offenbarung.

Die scholastische Periode ist ziemlich reich an apologetischen Bestrebungen, welche jedoch von sehr verschiedenem Werthe sind.

---

1) Ullmann, Joh. Wessel, ein Vorgänger Luthers. 1834. Reformatoren vor der Ref. 2. Bd. 1842.

2) Pfeiffer, Theologia deutsch. 2. A. Stuttg. 1854. Deutsche Mystiker des vierzehnten Jahrhunderts. 1. Bd. 1845. 2. Bd. Meister Eckhardt. 1. Abth. 1857.

Den geringsten Gewinn brachten der Apologetik die polemischen Declamationen gegen Juden und Muhamedaner, in welchen der maasslose Eifer für die christliche Religion sich nicht selten zu blossen Invectiven fortreissen liess. Das Hauptgewicht legte man auf Allegorien und Beweise für die specifisch christlichen Dogmen, wie die Trinitätslehre. Diese Polemik gieng um so mehr in das Vage, da man meistens eine sehr mangelhafte Kenntniss von den nichtchristlichen Religionen, namentlich der muhamedanischen, hatte [1]. Verdienstlicher waren die Bemühungen solcher Apologeten, welche, ohne eine solche überwiegend polemische Tendenz, die Wahrheit und Göttlichkeit des Christenthums aus der eigenthümlichen Beschaffenheit desselben, seinen Vorzügen vor anderen Religionen, seinen Wirkungen, dem Charakter Jesu und der Apostel, und durch andere Beweise dieser Art darzuthun suchten. Abälard, Marsilius Ficinus, Hieronymus Savonarola gehörten hauptsächlich in diese Klasse. Am wichtigsten ist für die Geschichte der Apologetik der zuerst von Thomas von Aquino gemachte Versuch, das Verhältniss der Vernunft und der Offenbarung näher zu bestimmen. Sein leitender Gesichtspunkt war, dass die Offenbarung zwar übe die Vernunft hinausgehe, gleichwohl aber Vernunft und Offenbarung nicht mit einander streiten. Eine Offenbarung ist nothwendig, weil der Endzweck des Menschen in der Seligkeit, zu welcher er von Gott bestimmt ist, über seine Natur hinausliegt. Um nach diesem Ziele zu streben, muss es ihm auf übernatürliche Weise bekannt gemacht sein [2]. Es gibt daher eine doppelte Wahrheit, eine solche, welche schlechthin über das Vermögen der natürlichen Vernunft hinausgeht, und eine solche, welche die natürliche Vernunft erreichen kann. Die Offenbarung ist nicht nur die nothwendige Ergänzung der natürlichen Vernunft in Ansehung dessen, das die Vernunft nicht aus sich selbst erkennen kann, sondern sie dient auch dazu, die natürlich erkennbaren Wahrheiten zu bestätigen, und sie leichter, schneller und allgemeiner den Menschen zum Bewusstsein zu bringen. Ein

1) Vgl. Gass a. a. O. S. 136 f.

2) Der Hauptbegriff, auf welchem der Supranaturalismus des Thomas beruht, ist der finis superexcedens, dass der Mensch, wie er Summa theol. 1. qu. 1. art. 1 sagt, *ordinatur ad Deum, sicut ad quendam finem, qui comprehensionem rationis excedit. Finem autem oportet esse praecognitum hominibus, qui suas intentiones et actiones debent ordinare in finem.*

Widerstreit aber zwischen der Wahrheit des christlichen Glaubens und der Wahrheit der Vernunft kann nicht stattfinden, weil auch die Principien der Erkenntniss der natürlichen Wahrheit Gott zum Urheber haben. Alle Einwendungen gegen die Glaubenswahrheiten haben daher keinen an sich vernünftigen Grund, sie müssen somit widerlegt werden können, obgleich die Glaubenswahrheiten selbst nicht demonstrirt und aus sich erkannt, sondern nur wahrscheinlich gemacht werden können [1]. Es ist diess dieselbe Beantwortung der Frage über das Verhältniss der Vernunft und der Offenbarung, welche man in der Folge durch die bekannte Behauptung zu geben pflegte, dass das supra rationem kein contra rationem sei. Thomas ist es daher, welcher diese Ansicht zuerst in der Form einer entwickelten Theorie aufstellte. Auch Duns Scotus bestimmte das Verhältniss der Vernunft und der Offenbarung auf dieselbe Weise. Die Voraussetzung dieser Offenbarungstheorie ist die Endlichkeit der menschlichen Natur und Vernunft, in deren Anerkennung Duns Scotus treffend den Unterschied der Theologie von der Philosophie setzte [2]. Eben darauf beruhte von Anfang an die scholastische Bestimmung des Verhältnisses zwischen Glauben und Wissen, wie es in dem Anselm'schen Satze: fides praecedit intellectum, ausgedrückt ist [3]. Nur Abälard schien seinem Gegner Bernhard [4] die hiedurch zwischen beiden gesetzte Schranke zu überspringen. Da man aber immer auch wieder anerkannte, dass Vernunft und Offenbarung die eine Quelle der Wahrheit in Gott haben, so gieng der fliessende Unterschied beider sehr leicht in die mystische Ansicht über, dass alles Wissen Erleuchtung von oben sei, dass Natur und Schrift sich nur wie zwei verschiedene Bücher zu einander verhalten, in welchen der Mensch an sich auf gleiche Weise lesen kann, dass Gott als Geist im endlichen menschlichen Geist sich selbst offenbart und erkennt.

Je bestimmter zwischen Vernunft und Offenbarung, wie zwischen Natürlichem und Übernatürlichem, unterschieden wird, desto mehr kommt darauf an, die Realität einer übernatürlichen Offenbarung auf evidente Beweise zu stützen. Am genauesten hat diess

---

1) Summa cath. fidei contra gent. 1, 1—8. und 4, 1, wo er den Übergang von den Vernunftwahrheiten auf die Offenbarungswahrheiten macht.

2) In dem Prolog des Comm. zu den Sent. qu. 1, 3.

3) Prosl. c. 1. De fide trin. c. 2.

4) Ep. 190.

Duns Scotus gethan, indem er ächt methodisch die Apologetik zur Grundlage des dogmatischen Systems macht, und zur Beantwortung der Frage nach der causa formalis der Theologie folgende Momente hervorhebt: die pronuntiatio prophetica, die scripturarum concordia, die auctoritas scribentium, die diligentia recipientium, die rationabilitas contentorum, die irrationabilitas singulorum errorum, die ecclesiae stabilitas, und die miraculorum claritas [1]. Unter diesen Momenten, welche, so viel möglich, Alles zusammenfassen, was für die Apologetik Bedeutung hat, nimmt, da eine übernatürliche Offenbarung selbst nur als Wunder gedacht werden kann, der Wunderbeweis eine besonders wichtige Stelle ein. Für die historische Kritik des Wunderbeweises lässt sich von den Scholastikern, bei dem ihnen überhaupt eigenen Mangel an historisch kritischem Sinne, nichts erwarten. Selbst Duns Scotus stellt ja die Wunder der evangelischen Geschichte mit den Wundern der Tradition und der Legende in eine Klasse zusammen. Dagegen hat Thomas von Aquino für die dogmatische Bestimmung des Begriffs des Wunders einen weitern Schritt dadurch gethan, dass er der Frage über das Wunder zuerst ihre Stelle in der Lehre von der göttlichen Weltregierung angewiesen hat [2]. Er definirt das Wunder richtig als eine Abweichung von der Ordnung der gesammten geschaffenen Natur, oder als eine unmittelbare, durch keine Mittelursachen vermittelte Wirkung Gottes, aber er hat nicht gezeigt, wie eine solche, von dem Standpunkte seines Systems aus, als möglich gedacht werden kann, und über den Unterschied des Wunders im objectiven und subjectiven Sinne sich nicht klar genug erklärt. Ist, wie er sagt [3], ein Wunder, was über die facultas naturae hinausgeht, so fragt sich, ob es die objective Natur in ihrer Gesammtheit, oder nur die uns bekannte ist, von welcher diess ausgesagt wird.

§. 79.

Schrift und Tradition.

Was die übrigen, zur Apologetik gehörenden, Lehren betrifft, so kann hier nur noch das Verhältniss von Schrift und Tradition in Betracht kommen. Scholastiker, wie Anselm, Hugo von St. Victor,

1) In dem Prol. qu. 2.

2) Summa theol. P. 1. qu. 105 f.

3) A. a. O. qu. 110. art. 4. Vgl. die Lehre von der Dreieinigkeit. 2. S. 746 f.

Petrus Lombardus u. A., machen keinen bestimmten Unterschied zwischen Schrift und Tradition, Andere aber nähern sich wenigstens in den Grundsätzen, welche sie theoretisch aufstellen, aber freilich in der Praxis nicht sehr consequent festhalten, dem protestantischen Schriftprincip weit mehr, als man nach der Gewohnheit der Scholastiker, sich an Auctoritäten zu halten, erwarten sollte. Am meisten ist diess bei Abälard und Thomas von Aquino der Fall. Der erstere schreibt nur den kanonischen Schriften des Alten und Neuen Testaments unbedingte Auctorität zu [1]), und der letztere definirt die Theologie als eine Wissenschaft, welcher es ganz besonders zukomme, von der Auctorität aus zu argumentiren, als eine Auctorität aber, welche nicht blos Wahrscheinlichkeit gebe, wollte er nur die der kanonischen Schrift anerkennen [2]). Auch Duns Scotus kann nur die Schrift als die eigentliche Erkenntnissquelle des Christenthums betrachtet haben, wenn er bei dem Beweise, dass eine übernatürliche Offenbarung nicht blos nothwendig sei, sondern auch in der Wirklichkeit existire, die christliche Religion mit der in der Schrift enthaltenen identisch nimmt, und somit die Göttlichkeit des Christenthums aus der Göttlichkeit der Schrift beweist [3]). Ungeachtet dieser Anerkennung beruhte praktisch doch in letzter Beziehung alles wieder auf der Auctorität der Kirche und der Tradition. Ausdrücklich erklärte Duns Scotus den Auctoritätsglauben für den besten Weg zur allgemeinen Mittheilung der Religionswahrheiten. Noch mehr glaubten die spätern Scholastiker nur in der unbedingten Geltendmachung des Auctoritätsprincips einen festen Haltpunkt zu haben [4]).

Auf eigenthümliche Weise sprach Wessel von einer Verkürzung des ewigen Worts in der Schöpfung und Schrift, hatte aber eine sehr hohe Vorstellung von der heiligen Schrift als einem Inbegriff nothwendig in sich zusammenhängender Wahrheiten [5]). Vorläufer der Reformation, wie Wikliff und Wessel setzten schon sehr entschieden die absolute Wahrheit der Schrift der Auctorität des Papstes entgegen [6]).

1) Sic et Non ed. Henke. S. 14.

2) Summa theol. P. 1. qu. 1. art. 8.

3) Darauf bezieht sich die zweite Frage des Prologs nach der causa formalis der Theologie.

4) Wie Occam In sent. 1. dist. 2. qu. 1: *propter auctoritatem (ecclesiae) debet omnis ratio captivari.*

5) Vgl. Ullmann a. a. O. S. 219 f.

6) Wikliff Trial. 4, 7. Wessel bei Ullmann a. a. O.

Bei der Unbestimmtheit des Verhältnisses von Schrift und Tradition erhielt auch der Inspirationsbegriff noch keine genauere Bestimmung.

Geschichte der Dogmen.

§. 80.

Lehre von Gott.

Unstreitig machte sich die Scholastik um die philosophische und dogmatische Entwicklung der Lehre von Gott sehr verdient. Sie bewegte sich hier ganz in ihrem eigentlichen Elemente.

Unter den Beweisen für das Dasein Gottes nimmt mit Recht ANSELM's berühmtes ontologisches Argument [1] die erste Stelle ein. Der Grundgedanke ist die Identität des Denkens und Seins im Begriff Gottes, dass Gott nicht wäre, was er seinem Begriff nach ist als das quo magis cogitari non potest, wenn er nicht als solcher auch das an sich Seiende wäre, das esse in intellectu auch das esse in re. In der Beantwortung der Einwendungen, welche GAUNILO vom Standpunkt des empirischen Bewusstseins aus mit gutem Grunde machte, hob ANSELM treffend das Moment hervor, auf welchem der ontologische Begriff vom Dasein Gottes beruht, dass jene Identität des Vorgestellten und Seienden nicht schlechthin gilt, auch von den endlichen Dingen, sondern nur von dem Absoluten, dass der Begriff des Absoluten eben diese nicht blos zufällige, sondern wesentlich unzertrennliche Einheit des subjectiven Vorstellens und des objectiven Seins ist. Es ist nur die syllogistische Form des Beweises, dass erst bewiesen zu werden scheint, was an sich schon mit dem Begriff gesetzt ist. Da die folgenden Scholastiker das Argument auch nur aus dem Gesichtspunkt eines logischen Schlusses auffassten, konnten sie die Wahrheit der Prämisse, von welcher er als einem allgemeinen Satze ausgeht, nicht anerkennen [2], und das Argument konnte

---

1) Im Proslog. nicht im Monol.

2) Der Obersatz kann nur so lauten: Alles das, *quo majus cogitari non potest*, ist beides, sowohl ein *esse in intellectu* als ein *esse in re*. Allgemein kann aber diess nicht gesagt werden, es gibt ja nur eines, von welchem es gilt. Somit findet auch im Untersatz keine Subsumtion statt. Der Syllogismus ist also falsch, man kann nicht so schliessen, und doch gibt es ein *quo majus cogitari non potest*, es ist also an sich schon das, dessen Realität von der Vorstellung aus erst bewiesen werden soll.

sich daher gegen ihre Kritik nicht behaupten. Um auf dem Wege des Syllogismus vom Gegebenen aus auf die Realität des Gedachten zu kommen, mussten sie sich auf den Boden des kosmologischen Arguments stellen, und vom Endlichen und Bedingten aus das Dasein Gottes demonstriren. In fünf Argumenten dieser Art geht Thomas immer wieder von einem andern Punkt des in der empirischen Wirklichkeit Gegebenen aus. Auch des Duns Scotus aus einem ganzen Complex ineinander verschlungener Syllogismen bestehendes Argument ist gleichfalls wesentlich kosmologisch, nur dringt sich ihm in der Idee der absoluten Ursächlichkeit von selbst der Gedanke des ontologischen Arguments auf. Er kann sich den unendlichen fluxus der accidentiellen Ursachen nicht denken, ohne den status der essentiellen Ursachen, d. h. das Endliche ist so wenig etwas für sich, dass es sich selbst zum Unendlichen aufhebt, in dem Ineinandersein des fluxus und status, des Endlichen und Unendlichen, ist nur das Unendliche das wahrhaft Existirende, das Absolute, das als solches das an sich Seiende ist[1].

Geht man nach der von den Scholastikern, namentlich Albert dem Grossen, Thomas von Aquino, Duns Scotus, befolgten Methode, von der Wirkung zu der Ursache, vom Bedingten zum Unbedingten, vom Endlichen zum Absoluten zurück, so kann man auf diesem Wege nur unter der Voraussetzung zu dem gewünschten Ziele kommen, wenn es keinen Regress in's Unendliche gibt. Es ist daher charakteristisch für die Scholastik, dass sie, so lange sie das volle Vertrauen zu sich und der Beweiskraft ihrer Argumente hatte, die Möglichkeit eines solchen Regresses läugnete, sobald sie aber mit sich selbst zu zerfallen anfieng, auch diese Behauptung fallen liess[2].

In Ansehung der Frage nach der Erkennbarkeit Gottes, welche nicht blos das Dasein Gottes, wie es die Scholastiker zu beweisen suchten, sondern das Wesen Gottes selbst betrifft, zeigt sich schon eine bemerkenswerthe Differenz zwischen Thomas und Duns Scotus darin, dass Thomas die Erkennbarkeit Gottes nur soweit zugab, als er sie mit der Transcendenz seines areopagitischen Standpunktes vereinigen konnte, während dagegen Duns Scotus sich bestrebte, diese Transcendenz so viel möglich aufzuheben, durch die Behaup-

1) Vgl. Lehre von der Dreieinigk. 2. S. 370 f. 521 f. 578 f. 595 f.
2) Vgl. a. a. O. S. 874.

tung der Möglichkeit einer objectiven, oder, nach scholastischem Sprachgebrauche, quiditativen Erkenntniss Gottes. Noch tiefer aber greift die Verschiedenheit des Standpunktes, auf welchem die beiden Scholastiker stehen, in die Lehre vom Wesen Gottes selbst ein[1].

In dieser Lehre macht vorerst ANSELM, besonders wenn man von ihm auf SCOTUS ERIGENA zurücksieht, dadurch Epoche, dass er, da Gott nicht ohne sein Wort gedacht werden kann, und das Wort, als Sprechen, auch Denken ist, Denken und Selbstbewusstsein als die wesentlichste Bestimmung des Wesens Gottes betrachtet wissen wollte. Dieser Fortschritt vom Sein zum Denken hatte aber noch keine Consistenz, da THOMAS nach der Lehre des Areopagiten den substanziellen Begriff des Wesens Gottes nur in das Sein setzen konnte. Das Wesen Gottes ist zwar nach THOMAS als reine Form ein rein geistiges, reine Immaterialität und Actualität, ein actus purus, in welchem nichts blosse Potenz und Möglichkeit ist, aber das Wissen und Wollen Gottes ist nur die schlechthinige Identität seines Seins mit sich selbst. Alle Fragen, welche THOMAS über das Wissen Gottes aufwirft, machen die Möglichkeit eines Unterschieds zwischen Sein und Wissen, Object und Subject in Gott nicht klar, und ebenso ist das Wollen Gottes nur die Beziehung seines Seins zu sich selbst, die Freiheit Gottes ist nur seine Nothwendigkeit, Gott ist überhaupt nicht Subject, sondern nur Substanz. Dagegen ist unstreitig durch DUNS SCOTUS der Fortschritt von der Substanz zum Subject geschehen. In Folge des Gegensatzes, welchen der Standpunkt des DUNS SCOTUS zu dem des THOMAS auf die schon entwickelte Weise bildet, konnte er das Absolute der Idee Gottes nur in das Wollen oder die Freiheit setzen. Gott ist das freie, durch die absolute Zufälligkeit des Willens sich selbst bestimmende Subject. Hiemit ist erst der Idee Gottes die absolute Transcendenz genommen. Ist Gott das absolut freie Subject, weil, wie DUNS SCOTUS seine Auffassung der Idee Gottes begründete, ohne die absolute Zufälligkeit des göttlichen Willens auch im Endlichen nichts frei und zufällig wäre, so hat das endliche Subject selbst das Absolute in sich, es hat in seiner Freiheit ein absolutes Princip. Hierin liegt der Grund, warum das eine der beiden Systeme ebenso indeterministisch ist, als das andere deterministisch. Ist Gott das absolute Sein, und das

---

1) A. a. S. 622 f.

Wissen und Erkennen nur der ideelle Reflex des Seins, so besteht das Verhältniss des Menschen zu Gott in einem quantitativen Unterschiede, welcher nur auf übernatürliche Weise aufgehoben werden kann. Dagegen hebt DUNS SCOTUS den absoluten Unterschied zwischen dem Endlichen und Unendlichen in der Idee der Freiheit dadurch auf, dass die Freiheit in dem Menschen dasselbe absolute Princip ist, wie in Gott. So wesentlich aber dieser Fortschritt zu dem freien, in der Absolutheit seines Willens sich selbst setzenden und bestimmenden Subject ist, so einseitig ist dieser Standpunkt darin, dass das Wollen als blosses Wollen nur das Princip der Willkür, der absoluten Zufälligkeit ist. Sein und Wollen stehen auf diese Weise, beide in ihrer rein abstracten Absolutheit gedacht, in einem völlig unvermittelten Gegensatz einander gegenüber, als gleich extreme Bestimmungen, welche ohne eine vermittelnde Einheit schlechthin auseinanderfallen. Sehr bezeichnend ist es für den Standpunkt des DUNS SCOTUS, dass es auf demselben keinen objectiven Unterschied zwischen dem Guten und Bösen gibt. Gott will das Gute nicht, weil es an sich gut ist, sondern das Gute, das er will, ist nur darum gut, weil er es will. Es gibt überhaupt nichts an sich Seiendes, sondern Alles, was ist, ist nur durch die absolute Willkür des sich selbst setzenden Willens [1].

Einen pantheistischen Charakter trägt die mit dem System des JOH. SCOTUS ERIGENA verwandte, aber auch aus andern Elementen bestehende Lehre AMALRICH's von Bena und DAVID's von Dinanto an sich [2]. Von ihr unterscheidet sich die speculative Mystik ECKARDT's und seiner Glaubensgenossen hauptsächlich dadurch, dass sie in die innerste Tiefe des Selbstbewusstseins zurückgiengen, um in ihr das Wesen Gottes zu ergründen. Gott ist wesentlich Denken und Erkennen, und als solches ein lebendiger Process, in welchem ein

---

1) Vergl. a. a. O. S. 634 f. Theol. Jahrb. 1846. S. 212 f.

2) Über AMALRICH vergl. Engelhardt, kirchengesch. Abhandl. S. 251 f. über DAVID Krönlein, Theol. Stud. und Krit. 1847. S. 271 f. Die Lehre des letztern, der mit dem erstern nicht so schlechthin zusammenzunehmen ist, wie gewöhnlich geschieht, war ohne Zweifel dieselbe mit derjenigen, die wir jetzt aus der neuentdeckten Schrift AVICEBRON's de materia universali, oder *Fons vitae*, welche Seyerlen in den Theol. Jahrb. 1856. S. 486 f. bekannt gemacht hat, näher kennen. Die Grundidee ist die Materie in ihrer Einheit mit der Form und die Einheit beider mit Gott.

Wirken und Werden, ein ewiges Gebären seiner selbst und aller Dinge in ihm ist. Auch bei WESSEL finden sich Anklänge an ein tieferes Gottesbewusstsein.

In der Lehre von den Eigenschaften Gottes wurde die Frage, ob es überhaupt Eigenschaften Gottes gibt, von den Scholastikern verschieden beantwortet. Nach ANSELM [1]) und THOMAS [2]) stellt sich in jeder einzelnen Eigenschaft immer wieder das Ganze, die absolute Vollkommenkeit des göttlichen Wesens dar, somit gibt es auch keinen objectiven Begriff göttlicher Eigenschaften, sondern, was man als eine Mehrheit von Eigenschaften in Gott betrachtet, beruht nur auf einer subjectiven Unterscheidung. Dagegen behauptete DUNS SCOTUS mit derselben Consequenz, seinem Standpunkt gemäss, eine objective Verschiedenheit der göttlichen Attribute, welche ihren Grund in einem realen Unterschied im Wesen Gottes selbst haben. Er beruft sich mit Recht auf den trinitarischen Unterschied der Personen, dass der Sohn nicht das aus dem Verstand emanirte Wort, der heilige Geist nicht die im Willen concipirte Liebe sein könnte, wenn zwischen Verstand und Willen kein realer Unterschied im Wesen Gottes wäre. Es verträgt sich somit mit dem christlichen Gottesbewusstsein nicht, sich das Wesen Gottes als die abstracte unterschiedslose Einheit des platonischen Idealismus zu denken [3]).

Unter den einzelnen Eigenschaften, mit deren dialektischer Erörterung die Scholastiker sich besonders beschäftigten, sind die bemerkenswerthesten die Allmacht und die Allwissenheit Gottes.

Bei der Allmacht fragte es sich, ob in Gott Mögliches und Wirkliches eins seien, oder verschieden, ob Gott einen über das von ihm Geschaffene hinausgehenden Überschuss von Macht habe, oder seine Macht in der Wirklichkeit des Geschaffenen aufgehe. Das letztere behauptete ABÄLARD, für das erstere entschieden sich HUGO von St. Victor, PETRUS LOMBARDUS, wie überhaupt die Scholastiker den schrankenlosesten Begriff der göttlichen Allmacht hatten. DUNS SCOTUS dachte sich den Willen Gottes so frei, dass ihm die potentia absoluta und ordinata eine und dieselbe war.

Bei der Allwissenheit Gottes war die Hauptfrage ihre Vereinbarkeit mit der Freiheit der endlichen Subjecte, oder allgemeiner,

1) Monol. c. 16. 17.

2) Summa theol. P. 1. qu. 13. art. 12.

3) In dem Comm. zu den Sent. 1. dist. 8. qu. 4.

wie Gott das Einzelne und das Künftige weiss, ob er es weiss, weil es ist, oder ob es ist, weil er es weiss [1]. In demselben Sinn unterschied man zwischen einer necessitas consequentis, quae rem facit und einer necessitas consequentiae, quam res facit. DUNS SCOTUS machte geltend, dass, wenn für Gott alles absolute Gegenwart ist, er das Künftige nicht als Künftiges weiss [2].

§. 81.

Lehre von der Dreieinigkeit.

Die Scholastiker wandten ihren ganzen Scharfsinn zur Rationalisirung dieses Dogma an [3].

ROSCELLIN'S nominalistische Auffassungsweise wurde auf der Synode zu Soissons im Jahr 1092 verdammt, und vom realistischen Standpunkt aus von ANSELM von Canterbury widerlegt. ANSELM selbst begründete das Trinitätsverhältniss durch die Idee Gottes, als der mens rationalis, oder der Thätigkeit des Denkens, sofern das Denken in dem Produciren eines der Sache, die das Object des Denkens ist, adäquaten Bildes besteht. Aus der Idee der göttlichen Vollkommenheit, sofern sie sich wesentlich in den drei Begriffen der Macht, Weisheit und Güte, oder Liebe, vollendet, versuchte ABÄLARD das Trinitätsverhältniss zu begreifen. Die Vergleichungen, deren er sich bediente, lassen die Annahme eines persönlichen Unterschiedes, im Sinne der Kirche, nicht zu. Im Interesse der kirchlichen Lehre erhob BERNHARD von Clairvaux gegen ihn Widerspruch. GILBERT de la Porrée (Porretanus), von dem realistischen Grundsatz, dass das Besondere durch das Allgemeine, als das Substanzielle, bestimmt werde, ausgehend, machte von der Unterscheidung des quod est, und des quo est (zwischen dem, was Etwas, und dem, wodurch Etwas ist) eine Anwendung auf das Trinitätsverhältniss, die um so leichter Anstoss geben konnte, da sie durch ihre Unklarheit Missverständnisse veranlasste. Er wurde jedoch auf der darüber verhandelnden Synode zu Rheims im J. 1148 nicht verdammt. Auch PETRUS LOMBARDUS blieb, wegen eines auf die Trinitätslehre sich beziehenden

---

1) Vergl. ANSELM de concordia praescientiae et praedest. nec non gratiae Dei cum lib. arbitr. c. 7.

2) In Sent. 1. dist. 39. qu. 5.

3) Lehre von der Dreieinigkeit Theil 2., S. 389 f. 400 f. 462 f. 508 f. 586 f. 684 f. 889 f.

Satzes, nicht unangefochten, aber die lateranensische Synode im Jahr 1215 erklärte sich für ihn.

Unter den Scholastikern, welche, nach Anselm und Abälard, einen tiefer gehenden Versuch zur rationellen Begründung der Trinitätslehre machten, nimmt Richard von St. Victor eine sehr ausgezeichnete Stelle ein. Gott ist, als absolute Substanz, identisch mit den beiden gleich absoluten Attributen, Macht und Weisheit; das Trinitätsverhältniss beruht auf dem Begriff der Liebe oder Güte: die absolute Vollkommenheit der Liebe erfordert eine Dreiheit einander vollkommen gleicher Personen. Die Möglichkeit der Existenz einer Dreiheit von Personen, in der Einheit der Substanz, erklärt Richard, ächt dialektisch, daraus, dass es zum Begriff des Absoluten gehört, nicht blos in einer Form zu existiren. Es gibt ein schlechthin Unendliches, und eine Einheit des Endlichen und Unendlichen und dieses endlich Unendliche ist entweder unmittelbar oder mittelbar aus dem schlechthin Unendlichen. Ausser diesen drei, den drei Personen des Trinitätsverhältnisses entsprechenden, Formen des Unendlichen oder Ewigen kann, vom Standpunkt der dialektischen Betrachtung aus, keine weitere als möglich gedacht werden, in ihnen hat also die Idee des Absoluten, als wesentlich trinitarisch, ihre Einheit und Totalität.

Die folgenden Scholastiker giengen bei ihrer Entwicklung der Trinitäts-Idee davon aus, dass in dem geistigen Wesen Gottes, wie in dem des Menschen, zwei Hauptthätigkeiten zu unterscheiden sind, die erkennende und die wollende, der Intellectus und die Voluntas. Aus dem Verstand, oder dem Erkennen, geht der Sohn hervor, da, wie schon Alexander von Hales behauptete, das Erkennen und Denken ein geistiges Erzeugen ist. Der Sohn ist wesentlich, was der Vater ist, weil die Vorstellung der Sache, auf die sie sich bezieht, nur mehr oder minder adäquat sein kann. Die Procession des Verstandes beruht daher auf dem Begriff der Ähnlichkeit oder der Zeugung, die des Willens auf dem Begriff einer nicht in sich zurückgehenden, sondern aus sich herausgehenden Bewegung. Das so Hervorgehende ist, da es nicht erzeugt ist, wie der Sohn, der Geist. Stehender Lehrsatz der Scholastiker ist es, dass Denken und Wollen die beiden Processionen, geistigen Emanationen, oder die produktiven Principien des Sohnes und Geistes sind. Der Widerspruch des Durandus a. S. Porciano dagegen ist ohne Bedeutung.

Auch die Lehre der lateinischen Kirche vom Ausgang des heiligen Geistes nahmen die Scholastiker in ihre Deductionen der kirchlichen Trinitätslehre auf, sie sahen sie sogar als eine dialektisch nothwendige Bestimmung an, um den Begriff des Geistes von dem des Sohnes zu unterscheiden. Anselm und Thomas legten auf diese Lehre besonderes Gewicht. Neue Verhandlungen fanden hierüber zwischen der lateinischen und griechischen Kirche auf der Synode zu Florenz im Jahr 1439 statt, die Vereinigung hatte aber keinen Bestand.

Die scholastische Terminologie unterschied vier Relationen, drei Proprietäten und fünf Notionen.

Im Allgemeinen kann das Urtheil über die scholastische Behandlung dieser Lehre nur dahin gehen, dass die Scholastiker ihr zwar einen geistigern Charakter, aber auch einen dem kirchlichen Dogma nicht congruenten Sinn gaben. Was sie Personen nannten, sind keine Personen im kirchlichen Sinn, sondern blosse Relationen. Ihre spaltende, zerstückelnde, durch die Begriffsanalyse auflösende und in einseitige Begriffsbestimmungen sich verirrende Methode zeigt sich besonders darin, dass sie, um Gott als geistiges Wesen aufzufassen, mit Ausnahme Anselm's und Richard's, über die psychologische Unterscheidung des Erkennens und Wollens nicht hinwegkamen, und sich damit begnügten, diese beiden geistigen Thätigkeiten in einem blos coordinirten Verhältnisse neben einander zu stellen, statt die verschiedenen Beziehungen, in welchen Gott als Geist zu sich selbst steht, aus der Einheit und Totalität eines geistigen Lebensprocesses zu begreifen. Nach dem Begriff eines solchen Processes ringen schon die tiefsinnigen Ideen der Mystiker von einem Sprechen Gottes, in welchem der Vater sich selbst versteht, und in dem Worte sich selbst ausspricht, und von einer Geburt, in welcher Gott sich und alle Dinge aus sich selbst, und in sich selbst, gebiert.

Bemerkenswerth ist hier noch eine an den Montanismus und Sabellianismus sich anschliessende Form der Trinitätslehre, welche das innere Trinitätsverhältniss vorzugsweise nach seiner nach aussen wirkenden Seite in's Auge fasst, und die drei Personen als ebenso viele Perioden und Momente des in der Weltgeschichte sich entwickelnden Offenbarungsprocesses der Gottheit betrachtet. Es ist diess die Trinitätslehre des Abts Joachim von Floris, wie sie sei-

ner eigenthümlichen Weltanschauung zu Grunde liegt. Der Vater ist das principium principale, der Sohn und der Geist sind die principia de principio. In der noch den Charakter der Fleischlichkeit an sich tragenden Periode des Vaters erscheint Gott nur als der Mächtige, als der schreckliche Gott des Gerichts. Um den Schrecken seiner Erscheinung durch barmherzige Liebe zu mildern, und das durch den Vater in der Menschheit erst begonnene Werk der Offenbarung fortzusetzen und zu vollenden, hat der Sohn die menschliche Natur in der Einheit der Person angenommen, der heilige Geist die Gestalt der Taube als eine Figur der heiligen Mutter, der Kirche. So stellen Sohn und Geist die Offenbarungsseite der Gottheit dar. Der in der Offenbarungsperiode des Vaters noch unbegreifliche Gott wollte in den Offenbarungsperioden des Sohns und Geistes begriffen und erkannt werden, und seine Offenbarung ist von Periode zu Periode eine fortschreitende Aufhebung des Sinnlichen durch das göttlich Geistige. Die Offenbarung des Geistes geht ebenso über die des Sohns hinaus, wie die des Sohns über die des Vaters, und zuletzt macht das Zeitalter des Geistes dem ewigen Reiche Gottes Platz, in welchem die ganze Offenbarungsgeschichte in der Einheit der mit dem Inhalt ihrer Entwicklung erfüllten Idee sich mit sich selbst zusammenschliesst[1]. Diese Ideen scheinen auch auf die Lehre Amalrich's von Bena eingewirkt zu haben, welcher gleichfalls die drei Personen der Trinität als drei der Geschichte der Menschheit immanente Anschauungsformen der Gottheit unterschied.

§. 82.

Lehre von der Schöpfung und Regierung der Welt.

Die Hauptfragen sind bei dieser Lehre wieder die drei Momente: 1) die Schöpfung aus Nichts, 2) die Ewigkeit und 3) die Vollkommenheit der Welt[2].

1. Den Begriff der Schöpfung aus Nichts nahmen die Scholastiker nicht im absoluten, sondern blos im relativen Sinn, indem sie besonders hervorhoben, dass das Geschaffene, ehe es in der Wirk-

1) Es ist diess der Hauptinhalt der drei Schriften Joachims, der Concordia V. et N. T., der Exposition in Apoc. und des Psalterium decem chordarum. Vgl. das letztere S. 238 f., die Expos. 64, 2. 142. 227, die Conc. 5, 68. Engelhardt, kirchengeschichtl. Abhandlungen S. 365 f.

2) Lehre von der Dreieinigkeit. Th. 2. S. 283 f. 715 f.

lichkeit zu seiner Existenz kam, ideell als Gedachtes im Geiste Gottes existirte. So schon ANSELM. In demselben Sinne unterschieden ALEXANDER von Hales und THOMAS von Aquino die erste Ursache aller Dinge als wirkende und urbildliche; die Frage war aber sodann, wie aus der absoluten Einheit oder Einfachheit des göttlichen Wesens die Vielheit der geschaffenen Dinge zu erklären sei, was THOMAS nur so erklärt, dass er in den Ideen den Respectus ad res schon voraussetzt. Die Idee hat den Trieb, sich zu realisiren, und wird zur Vielheit, da sie das Wesen Gottes nur inadäquat in sich darstellen kann. Die Schöpfung wäre somit das Realwerden der Idee. Als das Hervorgehen der Dinge aus Gott, nannten sie die Scholastiker auch eine Emanation, in anderm Sinne, wie es scheint, ALBERT der Grosse, als THOMAS.

2. Die Frage über die Ewigkeit oder Nichtewigkeit der Welt gab den Scholastikern vielfachen Stoff, die für und gegen die Ewigkeit der Welt sprechenden Gründe einander gegenüber zu stellen. ALEXANDER von Hales erklärte sich gegen die Ewigkeit der Welt; THOMAS von Aquino wollte den Anfang der Welt wenigstens als einen Glaubenssatz angesehen wissen; für die vernünftige Betrachtung der Sache neigte sich sowohl bei ihm, als auch, wie es scheint, bei DUNS SCOTUS, das schwankende Übergewicht mehr auf die Seite der die Ewigkeit bejahenden Gründe.

3. Über die Vollkommenheit der Welt finden sich bei ANSELM, THOMAS und DUNS SCOTUS drei verschiedene Ansichten. ANSELM behauptet, alles Wirkliche sei an sich vernünftig und gut, und doch kann er die positive Realität des sittlich Bösen, wie es aus dem Princip der Willensfreiheit entspringt, nicht läugnen. THOMAS führt den rein negativen Begriff in seinem durchaus deterministischen System in strenger Consequenz durch. Für Gott existirt das Böse nur durch Vermittlung des Guten [1]. Auch das sittlich Böse ist ein Defect zur vollkommenen Darstellung der absoluten Güte Gottes. Die Verwerfung und die Erwählung haben also hier ihre Stelle im System. Nach DUNS SCOTUS dagegen hängt Alles von der Freiheit der endlichen Subjecte ab, durch sie ist demnach die in der Vollkommenheit der Welt sich offenbarende Güte Gottes bedingt. Die Frage,

---

1) Summa theol. P. 1. qu. 15. art. 3: *Malum cognoscitur a Deo non per propriam rationem, sed per rationem boni.*

ob Gott eine bessere Welt hätte schaffen können, konnte nur aus dem Begriffe der Allmacht beantwortet werden.

Die Lehre von der Weltregierung hat zuerst Thomas genauer behandelt. Das Verhältniss der beiden Begriffe, Schöpfung und Erhaltung, bestimmt er als ein identisches in Hinsicht der Thätigkeit Gottes, als ein verschiedenes in Hinsicht der secundären Ursachen, durch welche die Thätigkeit Gottes in der Erhaltung vermittelt wird.

§. 83.

Lehre von den Engeln und vom Teufel.

Die transcendente Metaphysik und Dogmatik der Scholastiker fand in dieser Lehre einen willkommenen Raum, in welchem sie ihr Gebäude weiter ausbauen konnte [1].

Die scholastische Classification setzte die Engel in der allgemeinen Ordnung der Wesen zwischen Gott und den Menschen, als intellectuelle und immaterielle Substanzen, deren Wesen zwar blosse Form, aber doch nicht der actus purus Gottes ist.

Nach dem Vorgang Augustin's machten es sich auch die Scholastiker bei dieser Lehre zur Aufgabe, die geistige Natur der Engel aus ihrem Begriffe zu construiren, und über die Art und Weise ihres Erkennens eine so viel möglich entwickelte Theorie aufzustellen. Die Engel erkennen a priori durch die allgemeinen, zu ihrer Natur gehörenden Begriffe. Die Frage, ob die Engel auch Einzelnes erkennen, wurde von Thomas verneint, von Duns Scotus aus dem Grunde bejaht, weil das Einzelne nur als Einzelnes, das Wirkliche nur als Wirkliches erkannt werden kann.

Wie die Engel erkennende Wesen sind, so sind sie auch wollende. In dieser Hinsicht fragte es sich nicht blos nach dem Verhältniss von Natur und Gnade, sondern hauptsächlich nach der Möglichkeit des Falles. Die Scholastiker fassten den Fall des Teufels als das Problem auf, den Ursprung der Sünde aus einem rein geistigen Wesen, wie der Teufel ist, zu erklären. Was noch bei Petrus Lombardus die Selbsterhebung des mythischen Lucifers [2] ist, hatte schon Anselm als die Erhebung des Eigenwillens über den allgemeinen

1) A. a. O. S. 751 f.

2) So wurde er genannt, weil er, wie Bonaventura in dem Compendium theol. veritatis 2, 28 sagt, *prae ceteris luxit, suaeque pulchritudinis consideratio eum excoecavit.*

Willen Gottes genommen, und THOMAS sah darin den Widerspruch, das Endliche an die Stelle des Unendlichen, die Natur an die Stelle der Gnade zu setzen. Das eigentliche Moment des Falls, oder das Princip der Sünde, setzen THOMAS und DUNS SCOTUS in das Fürsichsein der Creatur, mit welchem die Trennung von dem Ansichsein Gottes schon als Möglichkeit gesetzt ist. Auch die Mystiker stimmen damit überein. Als das Motiv des Falls des Teufels betrachtet der Verfasser der deutschen Theologie seine Ichheit [1]).

§. 84.

Lehre vom Menschen.

Was die Natur des Menschen überhaupt betrifft, so galt jetzt allgemein der Creatianismus als orthodoxe Vorstellung. In der Frage über das Bild Gottes folgte man AUGUSTIN, ohne sich an eine bestimmte Lehrform zu binden. In Hinsicht des ursprünglichen Zustandes des Menschen war der Hauptgesichtspunkt, unter welchen man ihn stellte, das Verhältniss von Natur und Gnade, woraus sich die Frage ergab, ob der Zustand der pura naturalia als ein wirklicher oder blos ideeller anzusehen sei. Das letztere nahm THOMAS [2]), das erstere DUNS SCOTUS an.

Eine hohe Idee von der geistigen Natur des Menschen hatten die Mystiker. Es gibt einen ungeschaffenen Funken der Seele, ein unauslöschlich in ihr leuchtendes Licht, das als Geist, Vernünftigkeit, Gemüth das Höchste, wahrhaft Göttliche im Menschen ist, in welchem die Seele so edel ist, als Gott selbst, kein Unterschied ist zwischen Gott und der Seele, und die rechte Einung geschieht zwischen ihr und Gott.

Den Sündenfall des Menschen erklärte man auf dieselbe Weise, wie den Fall des Teufels, aus dem Princip der Selbstsucht.

Das Wesen der Erbsünde setzte man negativ in den Mangel der ursprünglichen Gerechtigkeit, positiv in die concupiscentia. Eine genauer begründete Theorie stellte nur THOMAS auf [3]). Ihr zufolge ist der Zustand der Erbsünde wesentlich derjenige, welcher eintrat, als durch den Sündenfall das Band jener Harmonie sich auflöste, das in dem Menschen ursprünglich durch die übernatürliche

1) Kap. 2. 49.

2) Summa theol. 1. qu. 95. art. 1.

3) A. a. O. 2, 1. qu. 82 f.

Gnade geknüpft war. Insofern war der eingetretene Zustand nur der natürliche, THOMAS betrachtet ihn aber doch zugleich als eine Unordnung und Störung der Natur, weil jene alles Untere der höhern Einheit unterordnende Richtung die ursprüngliche Ordnung war. Dass also die hier in Betracht kommenden Kräfte der menschlichen Natur nach zwei Seiten betrachtet werden können, einerseits, wie sie nur dazu bestimmt sind, in letzter Beziehung Gott sich unterzuordnen, andererseits aber auch, wie sie von ihm sich abkehren und den Trieb des Fürsichseins in sich haben, dieses Ineinander und Nebeneinander, als ein Nacheinander, macht das Wesen der Erbsünde nach der thomistischen Ansicht aus, deren Unterschied von der augustinischen daraus zu ersehen ist, dass THOMAS die reine Natürlichkeit nur uneigentlich eine Verwundung nennen kann. Eine solche findet daher auch nach DUNS SCOTUS gar nicht statt[1]. Von einer eigentlichen Zurechnung der Sünde Adams im augustinischen Sinn wollten die Scholastiker nichts wissen. Ihre Erklärungen kommen nur darauf hinaus, dass die persönliche Sünde Adam's in uns zur natürlichen wird, d. h. den Charakter einer zurechnungsfähigen That verliert, und wir mit dem an der Spitze der Menschheit stehenden Adam zusammen eine moralische Einheit bilden, wodurch die Erbsünde im Grunde nur als Gesammtthat und Gesammtschuld aufgefasst wird. Die Mystiker setzten die Erbsünde in das eine der beiden Principien, von deren Dualität sie ausgiengen. Sie ist die Ichheit, das Selbst des Menschen, Gott gegenüber, oder der Adam in uns.

Die steigende Verehrung der Jungfrau Maria brachte die Frage in Bewegung, ob die Freiheit von der Erbsünde nicht blos Christus, sondern auch der Mutter zuzuschreiben sei. Die Annahme einer unbefleckten Empfängniss bestritten BERNHARD von Clairvaux, THOMAS von Aquino und die meisten Scholastiker. Man nahm nur eine Heiligung der Jungfrau im Mutterleibe an. DUNS SCOTUS dagegen dachte sich die völlige Freiheit von der Erbsünde als ebenso gut möglich, und da diese Annahme die der Würde der Maria angemessenere zu sein schien, so gab er ihr den Vorzug[2]. Diess war der Anlass, dass auch das Dogma von der immaculata conceptio einer der Punkte

1) In Sent. 2. dist. 29.

2) In Sent. 3. dist. 3. qu. 1. dist. 18. qu. 1.

wurde, welche durch das Ordensinteresse der Franciscaner und Dominicaner auch eine dogmatische Bedeutung erhielten.

§. 85.
Lehre von der Person Christi.

Aus der von Petrus Lombardus[1]) erörterten Frage, ob gesagt werden könne, dass Gott als Mensch etwas geworden, und aus der von ihm blos erwähnten Meinung, dass er secundum habitum Mensch geworden sei, glaubte man die Härese des Nihilianismus als Consequenz ziehen zu müssen, über welche auf zwei Synoden, zu Tours im Jahr 1163 und auf der lateranensischen im Jahr 1179, verhandelt wurde, um das non aliquid oder nihil von dem menschgewordenen Christus abzuwehren. Man erschrack vor einer Menschwerdung, in welcher Gott nichts geworden sein sollte, und hätte auch in der Zusammenhangslosigkeit des Dogma allen Grund dazu gehabt, wenn man sich derselben klarer bewusst gewesen wäre. Nach dem Grunde der Menschwerdung forschte Thomas[2]) im absoluten Wesen Gottes, konnte aber keine andere Ursache derselben finden, als die zufällig durch die Sünde gegebene, von welcher die göttliche Allmacht den Menschen auch auf anderem Wege hätte erlösen können. Dagegen schien es dem Abt Rupert von Deutz[3]) eine mit dem Begriffe des Sohns streitende Behauptung, dass er ohne die Dazwischenkunft der Sünde nicht Mensch geworden wäre, und in demselben Sinn konnte sich Duns Scotus[4]) keine richtige Ordnung denken, wenn Gott die Seligkeit Christi nicht als unmittelbaren Zweck gewollt, sondern nur zum secundären, durch Sünde und Verdammniss vermittelten, gemacht hätte. Eine Frage der ernstesten dialektischen Bedeutung war für Thomas eben das, was man in der Härese des Nihilianismus nur anstössig gefunden hatte. Es stellte sich in seiner Entwicklung dieser Lehre sowohl der dem Dogma eigene Mangel an allem realen und logischen Zusammenhang, als auch die gewaltsame Verkürzung, welche in der sogenannten Unio immer nur die menschliche Natur zu erleiden hatte, sehr klar heraus. Dialektisch löst sich die Theorie des Thomas in die rein negativen Sätze auf, dass Gott durch die Menschwerdung nichts geworden ist, vom

1) Sent. 3. dist. 5 f.
2) Er handelt von der Person Christi Summa theol. P. 3. qu. 1—59.
3) Lehre von der Dreieinigkeit. 2. S. 334.
4) A. a. O. S. 333 f.

Menschen als einem wirklichen Subject auch nichts ausgesagt werden kann, weil das Subject der Unio nur der Sohn Gottes ist, die Unio somit auch keine wahre und reale ist. Dass das Menschliche in Christus nur eine menschliche Natur ist, keine menschliche Persönlichkeit, weiss THOMAS nur so zu rechtfertigen, dass er sagt, die menschliche Persönlichkeit sei nicht zerstört worden, sondern die Unio habe nur verhindert, dass die Natur zur Person geworden sei, weil sonst die Persönlichkeit der menschlichen Natur durch die Unio hätte vernichtet werden müssen, wie wenn nicht auch so dasselbe Unrecht an der Integrität der menschlichen Natur geschehen wäre. Wenn nun auf der Grundlage einer so selbstlosen Natur eine Person construirt wird, in welcher die Einheit des Selbstbewusstseins nicht blos in den Unterschied des göttlichen und menschlichen Wissens, sondern auch das menschliche Wissen selbst wieder in ein dreifach verschiedenes auseinanderfiel, zu welcher abenteuerlichen Vorstellung musste eine solche Persönlichkeit werden? Bei DUNS SCOTUS blickt wenigstens auf einzelnen Punkten das Bestreben durch, der menschlichen Seite der Person Christi einen concreteren, dem empirischen Bewusstsein adäquateren Inhalt zu geben [1].

Die Elemente einer lebenskräftigen Christologie, welche Christus als den idealen Menschen, als den nicht blos in Gott, sondern auch im Menschen geborenen Sohn Gottes auffasst, enthält die Lehre der Mystiker. Auch WESSEL spricht sich über die Menschwerdung und die Person Christi, wenn auch nicht in der Form einer dialektischen Entwicklung, doch in einer von dem Formalismus der scholastischen Distinctionen freien Weise aus. Was er vom Logos und der heiligen, gottgeliebten Seele Christi sagt, ist nicht ohne Anklänge an Ideen des ORIGENES. Auch er wollte die Incarnation des Worts nicht blos durch die Thatsache des Falls und den Zweck der Erlösung bedingt sein lassen, weil es ihm unschicklich schien, dass die edelste Creatur nur gelegentlich eingeführt worden sei [2].

§. 86.

Lehre von der Erlösung und Versöhnung.

Die Lehre von der Versöhnung gehört unter diejenigen Dogmen, in welchen der dialektische Scharfsinn der Scholastiker eine ihn be-

1) A. a. O. S. 847 f.
2) A. a. O. S. 909 f.

sonders anziehende, die Beantwortung so vieler Fragen verlangende Aufgabe erkannte [1]).

Die alte, so weit ausgesponnene Theorie, trat in eine neue Periode ihrer Entwicklung dadurch ein, dass jetzt geläugnet wurde, was bisher noch immer eine stehende Voraussetzung war. Anselm's berühmte Satisfactionstheorie gieng davon aus, dass der Teufel an sich kein Recht auf den Menschen gehabt habe. Was in der bisherigen Theorie als ein Verhältniss des Menschen zum Teufel genommen wurde, muss als ein Verhältniss des Menschen zu Gott aufgefasst werden. Die bestimmende Form dieses Verhältnisses ist die Schuld der Sünde, für welche der Mensch genugthun muss. Diese Genugthuung kann er, nach Anselm's Definition des Begriffs der Sünde, nicht leisten, somit auch nicht selig werden. Es lassen sich nun zwei Fälle denken, dass Gott entweder die dem Menschen gebührende Strafe an ihm vollzieht, oder ihm die Schuld seiner Sünde vergibt. Das letztere kann nicht geschehen, aber auch das erstere ist für Gott nicht möglich. Soll also demungeachtet der Mensch selig werden, so kann diess nur durch eine von einem Andern, und zwar von einem Gottmenschen geleistete Genugthuung geschehen. Als Gott kann der Gottmensch Gott mehr geben, als Alles, was ausser Gott ist, aber als Mensch hat er das von ihm als Gott Geleistete zunächst nur für sich, soll er es für Andere haben, so muss er es für sich nicht nöthig haben. Diess war, nach Anselm, der Fall, weil der Gottmensch als sündlos nicht schuldig war, zu sterben. So konnte und musste das Verdienst seines Todes Anderen zu Theil werden. Die ganze Theorie hängt an dem Begriffe der Sünde, als einer Verletzung der Ehre Gottes, und dem darauf sich beziehenden Begriffe der Gerechtigkeit im strengsten juridischen Sinn [2]). Die Gerechtigkeit fordert, für die Verletzung der Ehre, Herstellung der Ehre. Hergestellt aber ist die Ehre nicht blos durch das Negative der Strafe, sondern ebenso auch durch das Positive der Satisfaction, d. h. entweder durch ein Leiden oder ein Thun, die Satisfaction als solche ist ein Thun, eine moralische Leistung. Aus diesem Gesichtspunkte ist der

1) Lehre von der Versöhnung S. 142 f.

2) Vergl. Cur Deus homo 1, 23. *Nullatenus debet aut potest accipere homo a Deo, quod Deus illi dare proposuit, si non reddit Deo totum, quod illi abstulit, ut sicut per illum Deus perdidit, ita per illum Deus recuperet.*

Tod Christi zu betrachten [1]). Die Möglichkeit einer durch ihn für Andere geschehenen Satisfaction liegt darin, dass Anselm dem Tode des Gottmenschen eine andere moralische Beziehung zu Gott gibt, als seinem Leben. An diesen letztern Punkt hauptsächlich, so wie an den bei dieser Theorie vorausgesetzten Begriff der Sünde, hat sich die Kritik derselben zu halten. War der Tod des Gottmenschen eine sittliche That, so war er dazu auch sittlich verpflichtet, und wenn jede sittliche That ihren Werth und Lohn in sich selbst hat, so kann auch bei dem Tode des Gottmenschen nicht von einer an Andere abzugebenden Belohnung die Rede sein. Dazu kommt, dass das ganze Satisfactionswerk ein sosehr ausserhalb des Menschen vor sich gehender, rein objectiver, durch die Ehre Gottes und die innere Nothwendigkeit des göttlichen Wesens motivirter Process ist, dass der Mensch als sittliches Subject dabei im Grunde gar nicht in Betracht kommt.

Dass eine solche Satisfaction nothwendig war, die Erlösung und Versöhnung anders, als auf diesem Wege, nicht geschehen konnte, wird von den folgenden Scholastikern nicht zugegeben, auch von Hugo von St. Victor nicht, welcher sich am meisten Anselm nähert. Den Hauptgegensatz gegen die Anselm'sche Satisfactionstheorie bildet die auf dem psychologisch moralichen Momente der Liebe beruhende Ansicht Abälard's und Peter's, des Lombarden. Ihr Hauptgedanke ist die aus der Knechtschaft der Sünde befreiende Macht der durch den Tod Christi im Menschen geweckten Liebe. Am meisten macht sich die alte Vorstellung vom Teufel bei Bernhard von Clairvaux, zum Theil auch bei Hugo, Petrus Lombardus u. A., geltend. Bei den grossen Scholastikern liegt der Grund, dass auch sie der Anselm'schen Satisfactionstheorie ihren Beifall nicht schenkten, in ihrem vagen Begriff der göttlichen Allmacht, mit welchem sie jede von der Voraussetzung einer bestimmten Nothwendigkeit ausgehende Argumentation entkräften und über sie hinausgehen konnten. Thomas von Aquino stellt das Leiden Christi, und die durch dasselbe geschehene Versöhnung, unter den vielfachen Gesichts-

1) Es findet somit das gerade Gegentheil dessen statt, was Weisse, die Christologie Luther's 1852. S. 129 f., zur Berichtigung Neander's erinnern zu müssen glaubt, Anselm habe die erlösende Kraft in das Moment des Erleidens der Strafe, durch welche die Sünde gebüsst werden müsse, hineingelegt. Vgl. meine Lehre von der Versöhnung S. 183.

punkt des Verdienstes, der Satisfaction, des Opfers und des Lösegeldes, behauptet aber, mit Bonaventura, dass das stellvertretende und genugthuende Leiden Christi nicht als ein nothwendiges anzusehen sei, weil Gott auch ohne dieses Leiden die Menschen hätte erlösen können[1]. Noch weit ferner lag dem Duns Scotus jeder Gedanke an eine Nothwendigkeit, wie sie Anselm voraussetzt, er geht in der Bestreitung der Objectivität des Satisfactionsbegriffs darin noch weiter, dass er auch die von Thomas behauptete satisfactio superabundans, d. h. den objectiven innern Werth des von Christus durch sein Leiden für die Sünden der Menschen gegebenen Äquivalents nicht gelten lässt. Er läugnete sowohl die Unendlichkeit der Schuld als die Unendlichkeit des Verdienstes. Was Christus verdient hat, hat er nur als Mensch verdient, sein Verdienst ist an sich nur ein endliches, aber es hängt ganz von der Anordnung Gottes ab, wofür er es annehmen und in welchem Umfang er es gelten lassen will. Duns Scotus behauptet sogar, dass auch ein blosser Mensch für alle hätte genugthun können, wofern ihm nur Gott die Gnade dazu gegeben hätte. So bildet auch dieser Gegensatz zwischen dem meritum superabundans auf der einen und der acceptatio auf der andern Seite einen neuen Differenzpunkt zwischen den Thomisten und Scotisten. Die scotistische Vorstellung wurde besonders auch durch den Nominalismus begünstigt, dagegen nahm Papst Clemens VI. die dem kirchlichen Interesse zusagendere thomistische in die Jubiläumsbulle vom Jahr 1343 auf. Wessel suchte der Satisfactionslehre durch Hervorhebung des Moments der Liebe und die Unterscheidung einer thätigen und leidenden Genugthuung eine mehr praktische Beziehung zu geben, während die Mystiker auch in dieser Hinsicht auf die subjective Verinnerlichung des äusserlich Geschehenen drangen.

§. 87.

Lehre von der Gnade, vom Glauben und von den Werken.

Die Gnade ist das von Gott gegebene Mittel zur subjectiven Aneignung des durch Christus bewirkten Heils der Erlösung. Der

1) Summa theol. p. 3. qu. 46. art. 1: *In Deum non cadit aliqua necessitas, quia hoc repugnaret omnipotentiae ipsius, ergo non fuit necessarium, Christum pati.* Dadurch ist der ganzen anselm'schen Deduction ihr Nerv zerschnitten.

Gnade gegenüber kann sich der Mensch nur receptiv verhalten, da aber der Mensch, bei aller Passivität, das die Gnade in sich aufnehmende Subject bleibt, so kann von der Gnade nur in ihrer Beziehung zur Freiheit die Rede sein, und der Begriff der Freiheit selbst ist bedingt durch die Lehre von der Sünde.

Theologen der scholastischen Periode, wie Anselm, Bernhard von Clairvaux, Petrus Lombardus, bewegen sich nur in den Formeln der augustinischen Terminologie und Orthodoxie, welche es ihnen nicht gestatten, die Freiheit des Willens, auch wenn sie sie der Gnade gegenüberstellen und dem Willen wenigstens die Einwilligung zuschreiben, für ein selbstständiges Princip des Wollens und Wirkens, in Ansehung des Guten, zu halten.

Eine dem augustinischen System zwar verwandte, aber von ihm unabhängige, und auf einer andern Grundanschauung beruhende Theorie hat Thomas von Aquino aufgestellt, in dessen System die Lehre von der Gnade eine sehr wichtige und tief eingreifende Bedeutung hat [1].

Die Nothwendigkeit der Gnade gründet Thomas darauf, dass der Endzweck, zu dessen Erreichung durch verdienstliche Werke die Gnade das Mittel ist, das ewige Leben, über die Proportion der menschlichen Natur hinausgeht. Als das Princip des verdienstlichen Wirkens heisst die Gnade die habituelle; was zur Vorbereitung derselben geschieht, hat zu seiner letzten Voraussetzung eine Bewegung, durch welche Gott als die schlechthin bewegende erste Ursache den Willen bewegt. Das Maass der Gnade ist daher in verschiedenen, zur Schönheit und Vollkommenheit des Ganzen dienenden Graden verschieden, je nachdem Gott, als das den Willen bewegende Princip, denselben für die Gnade so oder anders disponirt. Der Wille, wenn auch zwischen Akten des Wollens und Nichtwollens schwankend, kann die letzte Ursache seiner Bewegung nur ausser sich haben; soweit er von Gott bewegt wird, ist er gut, soweit nicht, verhält er sich negativ zum Guten.

Die Wirkung der Gnade ist auf der einen Seite die Rechtfertigung, auf der andern das Verdienst. Die Rechtfertigung beschreibt Thomas als eine Bewegung, welche von dem einen der beiden entgegengesetzten Punkte zum andern fortgeht, als eine Transmutation

1) Summa theol. 2, 1. qu. 109 f.

aus dem Zustand der Ungerechtigkeit in den der Gerechtigkeit. Die Momente dieser Bewegung sind in der Richtung vom terminus ad quem zum terminus a quo: die remissio peccati, die infusio gratiae, der motus liberi arbitrii, der motus fidei und der recessus a peccato. Hinweggekommen ist der Mensch von der Sünde nur durch die remissio peccati, wenn er von der Sünde frei ist, die remissio peccati selbst aber hat zu ihrer Voraussetzung die infusio gratiae, die Sünde ist solange da, solange nicht an ihre Stelle die Gnade tritt, nur wenn also die Gnade zuvor eingegossen ist, weicht von ihr die Sünde. Die Eingiessung der Gnade geschieht durch eine Bewegung des freien Willens, und diese Bewegung muss eine Bewegung des Glaubens sein, sofern das Gemüth vor allem auf Gott als das Object der Seligkeit und die Ursache der Rechtfertigung gerichtet sein muss. Vollendet ist die Bewegung und das Ziel der justificatio erreicht in der remissio peccati oder culpae, die als solche auch eine infusio gratiae ist, und so successiv die Reihe dieser Momente ist, so geschieht doch die justificatio selbst nicht successiv, sondern in einem Moment, sofern sie wesentlich oder originaliter in der infusio gratiae besteht, die alle andern Momente in sich begreift.

Was objectiv die Rechtfertigung als die von Gott ausgehende Wirkung der Gnade ist, ist auf der Seite des Menschen, subjectiv, das Verdienst gleichfalls als Wirkung der Gnade. Da man ohne Verdienst das ewige Leben nicht erlangen kann, muss der Mensch ein Verdienst haben, das Princip aber eines das ewige Leben verdienenden Akts kann nur das übernatürliche Geschenk der Gnade sein. Ohne Gnade gibt es also kein Verdienst. Da aber die Wirksamkeit der Gnade durch den freien Willen vermittelt wird, so kann das Verdienst aus einem doppelten Gesichtspunkt betrachtet werden, je nachdem es entweder aus der Gnade des heiligen Geistes, oder aus dem freien Willen hervorgehend gedacht wird. Das eine ist das meritum ex condigno, das andere das meritum ex congruo. Ist die Gnade oder der heilige Geist das wirkende Princip, so ist klar, dass zwischen Ursache und Wirkung ein vollkommen adäquates Verhältniss, eine condignitas, stattfindet; wie kann aber auch nur von einer congruitas, einem aus blossen Billigkeitsrücksichten dem Willen zugeschriebenen Verdienst die Rede sein, wenn der Wille die blosse Form ist, durch welche die Wirksamkeit der Gnade vermittelt wird?

Da sich in dieser Lehre von der Gnade ganz der determini-

stische Charakter des Systems des Thomas darlegt, so ergibt sich hieraus von selbst, wie ganz anders sich dieselbe in dem indeterministischen System des Duns Scotus gestalten muss. Wie bei Thomas der freie Wille nur die Form ist, in welcher Gott oder die göttliche Gnade im Menschen wirkt, so ist dagegen bei Duns Scotus das substanzielle Princip des menschlichen Wirkens der freie Wille, und was von ihm Gnade und Verdienst genannt wird, ist eigentlich nur die äussere Beziehung, in welcher ein Akt des menschlichen Willens unter Voraussetzung einer göttlichen Disposition zu einem bestimmten Objecte gesetzt wird. Gut und verdienstlich ist ein Akt des menschlichen Willens, wenn er in Folge einer göttlichen Anordnung, als dem Willen Gottes entsprechend, angenommen wird. Eine Gnade im augustinischen Sinn ist nach Duns Scotus keineswegs zum Wollen und Thun des Guten nothwendig. Am weitesten gehen die beiden Systeme in der Lehre von der Prädestination auseinander. Während sich nach Thomas in der Prädestination nur die Schönheit des Universums darstellt, die ohne eine Verschiedenheit der Stufen nicht sein kann, nach deren Maassgabe der eine dahin, der andere dorthin zu stehen kommt; hängt bei Duns Scotus alles daran, wie sich Gott und der freie Wille zu einander verhalten, ob der Wille nicht das Hinderniss ist, dass Gott nicht auch consequenter geben kann, was er antecedenter gibt[1]. Je grösseren Einfluss die scotistische Lehre gewann, um so pelagianischer wurde die herrschende Denkweise. Im Gegensatz gegen den von ihm als allgemeine Richtung der Zeit beklagten Pelagianismus stellte Thomas Bradwardin[2] die Lehre von einer den freien Willen mit Nothwendigkeit bestimmenden Prädestination in der härtesten Form auf.

Auf welche Weise Glaube und Liebe in diese Heilsordnung eingreifen, legt sich in der Theorie des Thomas klar vor Augen[3]. Die Scholastiker nahmen den Glauben an sich als einen blossen Akt des Verstandes, seine eigentliche Form erhält der Glaube erst durch die Liebe, d. h. das wesentliche Princip der Rechtfertigung ist nicht der dem Verstand angehörende, auf das Wahre als sein Object gerichtete Glaube, sondern die aus dem Willen entspringende, das Gute

1) In Sent. 2. dist. 37. qu. 2.

2) Lehrer der Theologie in Oxford, gest. im Jahr 1349: De causa Dei adversus Pelagium libri 3.

3) Summa theol. 2, 2. qu. 4. art. 3. Vgl. Petrus Lomb. Sent. 3. dist. 23.

bezweckende Liebe. Daher die Unterscheidung der fides informis und formata, eine Bezeichnung, welche, wenn sie auch den Glauben als die Einheit des Erkennens und Wollens aufzufassen scheint, doch den Glauben selbst nur zu einem verschwindenden Momente der Liebe macht. Als Tugend kommt daher der Glaube an der Spitze der sieben Tugenden in den ethischen Theil des Systems zu stehen, und lässt so der Liebe freien Spielraum, sich in der ganzen Äusserlichkeit und Verdienstlichkeit der guten Werke zu entfalten.

§. 88.

Lehre von den Sacramenten.

Diese Lehre erhielt in der scholastischen Periode eine sehr grosse Erweiterung. Materiell wurde zwar auch hier von der Scholastik nichts Neues producirt, aber es gab hier so Vieles, was durch den analysirenden und unterscheidenden, ordnenden und systematisirenden Geist der Scholastik erst in die rechte Form und in den Zusammenhang des Ganzen zu bringen war.

Die augustinische Definition des Begriffs des Sacraments vervollständigte man durch die Bestimmung, es sei ein Heiligung bezweckendes und bewirkendes Zeichen, wie diess namentlich von Hugo von St. Victor, Petrus Lombardus, Thomas von Aquino bemerkt wurde.

Die Nothwendigkeit der Sacramente begründete man durch die sinnliche Natur des Menschen.

In Hinsicht der Wirksamkeit der Sacramente unterschied man Sacramente des A. und des N. Testaments. Nur die letzern haben eine immanente Kraft der Rechtfertigung. Darauf beruht der scholastische Lehrsatz, dass die Sacramente die Gnade ex opere operato ertheilen. Der Gegensatz gegen das opus operatum ist das opus operans. Das opus operatum ist die sacramentliche Handlung als solche in ihrer reinen Objectivität, das opus operans, sofern sie bedingt ist durch die Subjectivität, den Glauben und die Liebe der das Sacrament Empfangenden. Die Hauptbestimmungen finden sich bei Bonaventura, Duns Scotus, am deutlichsten bei Gabriel Biel [1]. Mit der allgemeinen Verschiedenheit der beiden Systeme des Thomas und Duns Scotus hängt die Differenz zusammen, dass sie nach Thomas

---

1) In Sent. 4. dist. 1. qu. 3.

durch die ihnen immanente übernatürliche Kraft wirken, nach Duns Scotus nur durch eine die Wirkung hervorbringende Assistenz Gottes. Auch über den character indelebilis der drei nicht wiederholbaren Sacramente, Taufe, Confirmation, Priesterweihe, hatten Duns Scotus und Durandus eine etwas abweichende Ansicht.

Die immer noch schwankende Zahl der Sacramente wurde seit Petrus Lombardus zur stehenden Siebenzahl in folgender Reihe: Taufe, Confirmation, Eucharistie, Busse, letzte Ölung, Priesterweihe, Ehe. Die innere Nothwendigkeit dieser sieben sacramentlichen Handlungen suchten Thomas und Bonaventura aus der Einheit und Totalität des in ihnen sich erschöpfenden Sacramentsbegriffs nachzuweisen. Doch wurden immer auch noch Taufe und Abendmahl als die Hauptsacramente anerkannt.

In der so viel Specielles und Äusserliches enthaltenden Lehre von den Sacramenten war noch immer das Transsubstantiationsdogma der Hauptpunkt, um welchen es sich handelte. Die jetzt auch mit diesem Ausdruck bezeichnete Transsubstantiation stand so fest, dass auf der lateranensischen Synode im Jahr 1215 als Glaubensartikel der einen seligmachenden Kirche ausgesprochen wurde, der Leib und das Blut Christi seien im Sacrament des Altars unter den Species von Brod und Wein wahrhaft enthalten, indem das Brod in den Leib, der Wein in das Blut durch göttliche Macht transsubstantiirt werde. Auch für die Scholastiker konnte die Frage nur noch sein, wie man sich die Verwandlung zu denken habe und wie Christus im Sacrament enthalten sei. Petrus Lomb. gab hierauf die einfache Antwort, man könne nur an ein Glaubensmysterium glauben und von den Accidenzien sei eher zu sagen, dass sie ohne Subject existiren als in einem Subject, weil nur die Substanz des Leibes und Blutes Christi da sei, die von den Accidenzien nicht afficirt werde[1]). Um die Verwandlung näher zu bestimmen, sagte Thomas, sie sei ebensowenig Vernichtung als Fortdauer der Substanz, und wenn die Accidenzien ohne ihre Substanz fortbestehen, so sei diess in demselben Sinne zu nehmen, wie überhaupt ein Wunder eine durch die secundären Ursachen nicht vermittelte Wirkung der primären Ursache sei[2]). Der ganze Christus sollte nicht nur unter jeder der beiden

1) Sent. 4. dist. 11. 12.

2) Summa theol. 3. qu. 75 f.

Species, sondern auch in jedem Theil einer Species enthalten sein, jedoch, um zu erklären, wie ein Körper von grösserer Quantität unter dem Maass einer kleinern enthalten sein kann, nicht räumlich oder localiter, nicht als dimensive, sondern nur als substanzielle Quantität. Man machte Distinctionen, die zuletzt nur auf der Voraussetzung beruhen konnten, dass das räumliche Sein nicht an sich zum Wesen der uns in der Ausdehnung des Raums erscheinenden Dinge gehöre[1]). Die Nothwendigkeit und Zweckmässigkeit der Verwandlung, gerade in dieser Form, suchte man noch besonders zu motiviren. Wie objectiv man sich dieselbe dachte, beweisen die bekannten scholastischen Fragen über gewisse angenommene Fälle und die auf diese Lehre sich beziehenden kirchlichen Institutionen, das Fronleichnamsfest und die Kelchentziehung, zu deren Rechtfertigung der scholastische Terminus der Concomitanz dienen sollte. Einen unklaren Versuch, sich die Existenz des Leibes Christi im Sacrament des Altars anders zu denken als in der von der Kirche bestimmten Form, das Brod und den Leib als eine Substanz nach der Analogie der Vereinigung der beiden Naturen in Christus zur Einheit der Person, machte Johann von Paris. Eben das, worauf es schon hier abgesehen war, aus dem Transsubstantiationsdogma das hinwegzubringen, woran man den grössten Anstoss nahm, die subjectlose Existenz der Accidenzien, hatte auch Occam im Auge, wenn er, obgleich mit aller Devotion gegen das Dogma der Kirche, aus der Möglichkeit des Zusammenseins zweier Körper an einem und demselben Orte die Folgerung zog, dass der Leib Christi ebensogut mit der Substanz von Brod und Wein als mit den blossen Accidenzien derselben zusammensein könne[2]). In demselben Sinn suchten auch andere Theologen jener Zeit sich das Transsubstantiationsdogma vorstellbarer zu machen, wie namentlich Peter D'Ailly, welcher gleichfalls der Meinung, dass die Substanzen von Brod und Wein bleiben, als der wahrscheinlichern den Vorzug gab[3]). Während solche Gegner zwar an dem Transsubstantiationsdogma rüttelten, aber ohne der Kirche zu nahe zu treten, griff dagegen Wiklief in der scharfen Kritik, welcher er im vierten Buch seines Trialogus die

1) Thomas a. a. O. dist. 76. art. 4.

2) In den quaestiones super 4 libr. sent. und in den Tract. de sacramento altaris. Vgl. Rettberg Theol. Stud. und Krit. 1839. S. 69 f.

3) Quaest. super libr. sent. 4. qu. 6.

katholische Lehre von den Sacramenten unterwarf, jene Lehre schonungslos an, als die ärgste aller Ketzereien, in welcher der Antichrist Logik, Grammatik und Naturwissenschaft zerstöre, ja sogar den Verstand der Evangelien aufhebe. Das Brod bleibt, durch sein Dasein soll aber die Realität des Leibes nicht ausgeschlossen werden; es sei beides zugleich, Brod und Leib, indem seine Natur statt zerstört zu werden, vielmehr zu einer würdevollern Substanz erhöht werde; substanziell, körperlich, räumlich sei Christus nur im Himmel. Ohne Polemik legte Wessel das Hauptgewicht auf den geistigen Genuss.

Im engsten Zusammenhang mit dem Transsubstantiationsdogma wurde auch das Messopfer der concreteste Ausdruck des christlichen Bewusstseins. Die Synode im Jahr 1215 leitete ihren Kanon von der Transsubstantiation durch den Satz ein, dass Christus Priester und Opfer zugleich sei. Als Priester muss er auch ein seiner würdiges Opfer haben.

§. 89.

Lehre von der Kirche.

Wie sich die Kirche hierarchisch im Papstthum vollendete, so steht jetzt an der Spitze der Lehre von der Kirche das Dogma von der Infallibilität des Papstes. Die römische Kirche ist die allein seligmachende und gegen alle, die von ihr abweichen, gilt der strengste Gegensatz der Nichtduldung. Dogmatisch wurde die Lehre von der Kirche weiter ausgebildet durch die Idee eines mystischen Leibs, dessen Haupt Christus ist, oder einer Gemeinschaft der Heiligen, in welcher der Eine den Andern ergänzt, und aus dem grossen Schatze der überverdienstlichen Werke jedes Minus des Einen durch ein Plus des Andern gedeckt werden kann. Daher ist hier der Ort, wo die Lehre von den Heiligen dogmatisch eingreift. In dem von den Scholastikern seit Alexander von Hales zum Dogma erhobenen thesaurus meritorum supererogationis hat die Kirche das Princip der Erlösung in sich selbst [1]). Man unterschied nur zwischen einer streitenden und triumphirenden Kirche, zwischen beiden ist kein wesentlicher, nur ein zeitlicher Unterschied. Gegen die mit der Lehre

---

1) Vergl. Thomas Summa suppl. 3, qu. 25. *Ratio, quare valere possunt (indulgentiae), est unitas corporis mystici, in qua multi in operibus poenitentiae supererogaverunt.*

von der Kirche zusammenhängenden Lehrsätze waren die stärksten Angriffe der Vorläufer der Reformation gerichtet. Wikliff bestritt die Übertragung des Verdienstes von dem Einen auf den Andern, weil sie mit dem Begriff eines sittlichen Subjects streite. Nach Huss besteht die wahre Kirche nur aus den Prädestinirten, und auch Wessel sah sie nicht in der äussern Einheit unter dem Papstthum, sondern in der Einheit der Liebe.

§. 90.

Lehre von den letzten Dingen.

Über die verschiedenen Aufenthaltsorte der Abgeschiedenen, das Fegfeuer und die darauf sich beziehenden Suffragien, Auferstehung, Gericht, Verdammniss u. s. w. wurde so ziemlich dasselbe gelehrt, wie bisher, wenn auch die Scholastiker diese Lehren durch ihre dialektischen Fragen und Distinctionen in ihrer Weise genauer bestimmten. Überraschend ist es dagegen, am Schlusse des Systems in der Lehre von der künftigen Seligkeit noch einer Frage von der höchsten speculativen Bedeutung zu begegnen, bei welcher ebendesswegen auch der Gegensatz des Thomas und Duns Scotus noch einmal hervortritt. Die Seligkeit als der Endzweck des Menschen besteht darin, dass der Mensch mit Gott zur Einheit sich zusammenschliesst. Wie ist aber diese Einigung des Endlichen mit dem Unendlichen möglich? Thomas lässt sie auf dem Wege des Erkennens sich vollziehen. Da aber der geschaffene endliche Verstand als solcher zur Endlichkeit Gottes sich incongruent verhält, so muss die Schranke der endlichen Natur durch die unendliche Kraft Gottes durchbrochen werden, um den Menschen auf übernatürliche Weise über seine Natur hinauszurücken[1]). Duns Scotus lässt zwar Gott in seiner Offenbarung übernatürlich wirken, weil es zur vernünftigen Natur des Menschen gehört, dass der Mensch durch ein Höheres, als er selbst ist, vollendet wird, aber das Verhältniss des endlichen Subjects zu Gott, dem Unendlichen, als seinem Objecte, wird von Duns Scotus nicht quantitativ bestimmt, sondern qualitativ. Das endliche Subject hat als solches ein Princip der Unendlichkeit in sich. Es gibt auch eine Unendlichkeit des Endlichen[2]). Schon theoretisch

1) Summa c. gent. 3, 57, 1: *Quod fit virtute supernaturali, non impeditur propter naturae diversitatem, cum divina virtus sit infinita.*

2) In Sent. 4. dist. 50. qu. 6, 5: *Enti ut ens non repugnat esse infinitum.*

verhält sich so der Mensch frei zu Gott, da sein Wissen in keinem so inadäquaten Verhältnisse zu Gott steht; Duns Scotus weicht aber auch darin von Thomas ab, dass er das vermittelnde Princip, durch welches der Mensch in seiner Seligkeit mit Gott eins wird, überhaupt nicht in den Verstand, sondern in den Willen setzt. Ist der Mensch wesentlich Wille, so kann er auch nur durch seinen Willen, seine praktische Thätigkeit, selig werden. Auch die Seligkeit, als Genuss Gottes, kann daher nur als ein praktisches Verhalten gedacht werden, durch das man das höchste Gut um seiner selbst willen zum Object seines Willens macht und sich in die Einheit mit Gott setzt, ubi objectum beatificum est idem cum ipso beato[1]).

1) A. a. O. dist. 49. qu. 2, 27.

Dritte Hauptperiode.

Von der Reformation bis in die neueste Zeit.

Das Dogma der neuern Zeit, oder das Dogma und das freie Selbstbewusstsein.

Einleitung.

§. 91.

Die Reformation und das Princip des Protestantismus, in seinem Gegensatz zum Katholicismus.

Welche grosse Epoche die Reformation in der Entwicklungsgeschichte des Dogma ist, musste schon bei dem allgemeinen Überblick über den Entwicklungsgang des Dogma hervorgehoben werden. Bisher sahen wir das Dogma, bei dem Übergang von einer Periode in die andere, im Ganzen immer wieder in derselben Richtung fortgehen, und bei allen Veränderungen, welche seine Geschichte immer inhaltsreicher machten, ohne wesentliche Veränderung dem immanenten Zuge seiner Entwicklung folgen; das einmal Begonnene wurde nur weiter fortgeführt, man suchte die schon vorhandenen Bestimmungen weiter auszubilden, consequenter zu entwickeln, in einen engern Zusammenhang zu bringen, und, so viel möglich, zu einem systematischen Ganzen zu verarbeiten. Stellte doch selbst die Scholastik kein wesentlich neues Princip auf, im unbedingten Glauben an den Inhalt der kirchlichen Überlieferung sollte sie ja nur der vom Standpunkte der Schule aus gemachte Versuch der Verständigung über das kirchliche Dogma sein. Anders ist es jetzt mit einem Male. Man will auf dem bisher so bequem gefundenen und für nothwendig erachteten Wege nicht weiter gehen, mit Widerwillen und Überdruss wendet man sich von der Gegenwart hinweg, und fühlt sich durch die Resultate der bisherigen Entwicklung so wenig

befriedigt, dass man, statt vorwärts zu gehen, sich rückwärts wendet, und in diesem rückwärts gerichteten Streben nicht weit genug zurückgreifen zu können glaubt, um gleichsam einen ganz neuen Anfang zu machen. Die Reformation will ja, wie wenn es ihr jetzt erst klar geworden wäre, dass die ganze Gestaltung der Kirche auch im Dogma nichts Anderes als eine grosse Verirrung sei, in die älteste Zeit zurückgehen, und aus der Urquelle des Evangelium das Dogma erneuern. Vergeblich aber ist es, eine einmal entschwundene Form des Bewusstseins in derselben Gestalt, in welcher sie schon einmal da war, in's Dasein zurückzurufen; die Reformation kann, ungeachtet ihres Namens, schon wegen des Gegensatzes, durch welchen sie hervorgerufen wurde, nur der Fortschritt zu einem neuen Princip sein. Es ist mit einem Worte das Princip des Protestantismus, das jetzt in seinem Gegensatze zu dem des Katholicismus hervortritt, und eine immer tiefer eingreifende Macht gewinnt. Die Aufgabe muss daher vor Allem sein, sich der Bedeutung dieses Princips in seinem ganzen Umfang bewusst zu werden. Wie es im Gegensatz gegen den Katholicismus in's Dasein getreten ist, so kann auch, was es wesentlich ist, nur aus diesem Gegensatz begriffen werden. Dem Anspruch des Katholicismus gegenüber, die eine absolute, über jeden Widerspruch erhabene Wahrheit zu sein, kann die Entstehung des Protestantismus nur als ein Akt der freien Selbstbestimmung gedacht werden, welcher die höchste geistige und sittliche Energie voraussetzt. Was auf der einen Seite die Losreissung und Befreiung von einer schlechthin bindenden, das ganze religiöse Leben beherrschenden Macht ist, ist auf der andern die Constituirung einer neuen Form des Bewusstseins, die das Princip, durch das sie in's Dasein trat, nur in sich selbst hat. Hat der Katholicismus seine Bedeutung in einem System, in welchem der Einzelne für sich selbst nichts, sondern alles, was er ist, nur in der Einheit des Ganzen ist, von welchem er getragen und gehalten wird und in welchem sein eigenes Selbst nur ein verschwindendes Moment eines allgemeinen Gesammtbewusstseins wird, so hat dagegen der Protestantismus den Quellpunkt seines Ursprungs in der Tiefe des individuellen Selbstbewusstseins, in dem Ernste der Selbstbetrachtung, in welcher man in sich selbst zurückgeht, und sich in sein eigenes unmittelbares Selbstbewusstsein vertieft. Der allgemeinste Unterschied, auf welchen der Gegensatz des Katholicismus und Protestantismus zu-

rückzuführen ist, ist daher das verschiedene Verhältniss, in welchem das Äussere und Innere der Religion zu einander gesetzt werden können. So äusserlich der Katholicismus ist, so innerlich ist der Protestantismus. Sein ganzes Streben geht dahin, das, was sich im Katholicismus von der innern Gesinnung abgelöst hat, und etwas rein äusserliches geworden ist, oder statt ein blos untergeordnetes, rein vermittelndes Moment zu sein, zu einer eigenen selbstständigen Bedeutung sich erhoben hat, auf das ursprüngliche Princip, in welchem es allein seine Wahrheit und Realität hat, zurückzuführen. Der Äusserlichkeit des Katholicismus gegenüber ist der Grundgedanke des Protestantismus der unbedingte Werth der religiösen Gesinnung im Unterschied von allem Äussern, die Überzeugung, dass es in der Religion in letzter Beziehung nur auf das Innere des Willens und Gemüths, nur auf die persönliche Frömmigkeit des Einzelnen ankomme, alles Äussere dagegen nur insofern einen Werth habe, als es auf die rechte Beschaffenheit des Innern zurückwirkt, oder von ihr bewirkt wird. Alles muss hier erst durch die eigene Selbstthätigkeit des Menschen vermittelt werden, der sich seiner selbst als eines freien sich selbst bestimmenden sittlichen Subjects bewusst ist, und in dem Bewusstsein, dass es sich um sein eigenes tiefstes und innerstes Interesse handelt, es auch weiss, dass ihm nichts die Gewissheit seines Heils geben kann, was er nicht mit der eigenen freien Zustimmung seines innersten Selbst als den Grund seines Heils erkennt. In diesem Sinn ist das Princip der Subjectivität, die Autonomie des selbstbewussten Subjects, das Princip des Protestantismus; aber es ist diess nur die eine Seite seines Wesens, die subjective, welcher eine nicht minder wesentlich zu ihm gehörende objective gegenübersteht, auf welcher der Mensch in allem, was sein Heil betrifft und zum Inhalt seines religiösen Bewusstseins gehört, sich ebenso unbedingt von Gott und der göttlichen Gnade abhängig weiss, als er auf der andern Seite alles in seine eigene freie Subjectivität gestellt sieht. Freiheit und Abhängigkeit, Selbstthätigkeit und absolute Bedingtheit machen auf gleiche Weise das Wesen des Protestantismus aus, und auf keinem andern Punkt seiner Geschichte zeigte sich so klar, wie eng und wesentlich diese beiden Elemente zusammengehören und in einander eingreifen, als in der Epoche seiner Entstehung, in welcher der grössten Bethätigung der Energie des Selbstbewusstseins die unbedingteste Anerkennung der

Abhängigkeit von der alles bestimmenden Causalität Gottes zur Seite gieng. Da die beiden Elemente seines Wesens ihrem Begriffe nach einen Gegensatz bilden, dessen Ausgleichung in einer höhern, beide auf gleiche Weise in sich begreifenden Einheit als ein erst zu lösendes Problem in unendlich weiter Ferne liegt, so kann überhaupt das Wesen des Protestantismus nur als eine in fortgehender Lösung begriffene Aufgabe aufgefasst werden. Jede Form, in welche er den Inhalt seines religiösen Bewusstseins bringt, ist ihm immer nur ein neuer Versuch, die beiden Elemente und Principien, von welchen keines von dem andern lassen kann und doch jedes das andere von sich abzustossen und abzuschliessen scheint, so viel möglich auf den seiner Idee adäquaten Ausdruck zu bringen, und da jeder Versuch dieser Art immer wieder nach der einen oder andern Seite hin einen Punkt offen lässt, auf welchem die beiden Principien zu keiner vollkommenen Einheit zusammengehen, sondern das eine gegen das andere verkürzt erscheint, so sieht sich das unbefriedigte Bewusstsein dadurch immer weiter getrieben, und die Lösung seiner Aufgabe entrückt sich ihm mehr und mehr in eine unendliche Ferne. Wie der Zwiespalt, in welchem die beiden Principien ungeachtet ihrer innern Zusammengehörigkeit zu einander stehen, die Ursache war, dass der Protestantismus gleich anfangs in zwei Formen sich spaltete, so ist derselbe Conflict und die Nothwendigkeit, immer wieder an der Lösung derselben Aufgabe zu arbeiten, überhaupt das bewegende Princip der ganzen Entwicklungsgeschichte des Protestantismus, und man kann in den innern Gang derselben nicht tiefer eindringen, wenn man nicht alle wichtigen Erscheinungen vor allem darauf ansieht, wie sie sich zu jenem Problem und seiner Lösung verhalten. Dem Protestantismus kann so in jedem Fall die Lösung seiner Aufgabe nur auf dem weiten Wege eines durch unendlich viele Momente hindurchgehenden Processes gelingen, und es ist daher nichts irriger und verfehlter, als die Meinung, sein Wesen lasse sich aus dem enger oder weiter abgegrenzten Kreise seiner ersten Erscheinung, aus den sogenannten Quellen desselben, begreifen. Man versuche es nur, ihn auf eine bestimmte Sphäre von Erscheinungen abzuschliessen: was man auch fixiren mag, um ihn in einem wahren Wesen aufzufassen, erscheint sogleich als eine seiner Natur widerstreitende Schranke, welche er selbst wieder aufhebt, um sich ein freieres und weiteres Gebiet seiner Entwicklung zu erstreben. Wie

der Unterschied der beiden Formen, in welchen er zuerst auftritt, je genauer und schärfer er in's Auge gefasst wird, nur um so mehr auf einen tiefer liegenden Grund der Differenz zurückweist, so kann man auch schon von dem Kreise seines Ursprungs Erscheinungen nicht ausschliessen, welche, so wenig sie auch in der ersten Zeit als ebenbürtige Zweige des ächten Stammes anerkannt wurden, doch in der Folge durch die geschichtliche Bedeutung, die sie erhielten, deutlich genug zu erkennen gaben, dass auch sie derselben Wurzel entsprossen seien. Auf dieselbe Weise lässt sich auch in der Folge in der weitern Entwicklungsgeschichte der protestantischen Theologie nirgends eine bestimmte Grenze ziehen, bei welcher man mit der Behauptung stehen bleiben müsste, hier habe der Protestantismus sich selbst überschritten, und sich in Erscheinungen verloren, welche den Charakter des Protestantismus schlechthin verläugnen, und den geschichtlichen Faden seiner natürlichen Entwicklung nicht mehr erkennen lassen. In dem lebendigen Zusammenhang seiner Entwicklungsformen, in welchem immer wieder ein Moment an das andere sich anschliesst, und auch die heterogensten, scheinbar so weit auseinanderliegenden Erscheinungen dadurch von selbst in ihre natürlichen Grenzen zurückgewiesen werden, dass sie nur als Momente einer nie völlig in sich abgeschlossenen, sondern immer weiter fortschreitenden Bewegung zu begreifen sind, kann sich als Resultat der ganzen Betrachtung nur die Ansicht aufdringen, der Protestantismus sei ein einer unendlichen Entwicklung fähiges Princip, dessen Eigenthümlichkeit um so tiefer und richtiger erkannt wird, je weniger es auf bestimmte Grenzen beschränkt wird. Es gilt diess hauptsächlich auch von dem Verhältniss, in welches im Laufe der dritten Hauptperiode die Theologie und die Philosophie mehr und mehr zu einander zu stehen kommen. Wie es erst der Protestantismus war, welcher der Philosophie den Boden ihrer freien Entwicklung sicherte, so erscheint nun auch die Philosophie seit dem neuen Aufschwung, welchen sie nahm, so eng mit der Theologie verknüpft, dass eine Theologie, welche sich der Einwirkung der Philosophie entziehen wollte, ebendamit ihren protestantischen Charakter verläugnen würde. Kann somit zwischen der Philosophie und der Theologie keine bestimmte Grenzlinie gezogen werden, greift so überhaupt Alles, was zum Inhalt der Periode gehört, auf's engste in einander ein, so zeigt sich das Charakteristische derselben auch dadurch, dass zwischen

den beiden Abschnitten, in welche sie getheilt wird, mehr nur ein fliessender Unterschied stattfindet, indem nichts fixirt werden kann, was auf einem einzelnen bestimmten Punkte so hervorträte, dass es eine neue Epoche für die Theologie bezeichnete.

Blickt man von allen diesen Bestimmungen auf den Punkt zurück, auf welchem der Protestantismus vom Katholicismus sich trennte, so erscheint der letztere als der gerade Gegensatz des ersteren. Der durch die Reformation in der Einheit der Kirche entstandene Riss musste von selbst auf den dem alten traditionellen Dogma treu bleibenden Theil der Kirche sehr durchgreifend zurückwirken. Die alte Kirche sah sich genöthigt, sich selbst über ihre Stellung zu einer religiösen Gemeinschaft, die sie ebensowenig anerkennen, als mit Gewalt unterdrücken konnte, Rechenschaft zu geben. Sie that diess auf der Tridentiner Synode, auf welcher sie zwar auch den ganzen überlieferten Lehrbegriff einer prüfenden Revision unterwarf, aber nur mit dem von Anfang an beabsichtigten Resultat, der Verneinung der Protestanten gegenüber um so entschiedener auf der Bejahung alles dessen zu beharren, wovon sich die Protestanten aus dem Grunde losgesagt hatten, weil sie in ihrem religiösen Bewusstsein keinen Anknüpfungspunkt für dasselbe mehr finden konnten. Im Gegensatz gegen das protestantische Princip des freien, von der Auctorität sich emancipirenden Selbstbewusstseins und der immanenten, in der reineren Erkenntniss der Wahrheit stets fortschreitenden Bewegung des Dogma konnte die katholische Kirche nur das reine Auctoritätsprincip sanctioniren, vermöge dessen sie sich schlechthin verneinend gegen alles erklärte, was die von ihr gezogenen Grenzen zu überschreiten droht. Gibt es daher auch noch eine Bewegung auf dem Gebiete des katholischen Dogma, so haben alle Erscheinungen dieser Art wenigstens kein dogmatisches, sondern nur ein kirchliches Interesse, sofern an ihnen nur zu sehen ist, wie sich die Kirche mit ihrer absolut gebietenden Macht zu ihnen verhält. Wie die katholische Kirche in ihren Tridentiner Decreten und Kanones nur den überlieferten Lehrbegriff fixiren und in ihm für alle Zukunft abgeschlossen haben wollte, so blieb sie auch darin auf dem alten Punkt stehen, dass sie noch immer die katholische Kirche im alten absoluten Sinn zu sein meint, während sie doch durch den neben ihr bestehenden Protestantismus thatsächlich auf die Stufe eines Gegensatzes herabgesetzt ist, in

welchem sie selbst nur als Partei einer andern Partei gegenübersteht. Die Selbsttäuschung, in welcher der Katholicismus sich befindet, liegt hier sehr klar am Tage, er legt mit seiner Behauptung, auch jetzt noch wesentlich zu sein, was in der That und Wahrheit nicht ist und nicht sein kann, nur das Geständniss seiner Unfähigkeit ab, der über ihn hinausgegangenen Bewegung des Dogma zu folgen, und die Dogmengeschichte kann daher, soweit sie noch auf das katholische Dogma Rücksicht zu nehmen sich veranlasst sieht, nur den Widerspruch nachweisen, aus welchem der Katholicismus in seinem Gegensatz zum Protestantismus nicht mehr herauskommen kann.

Dritte Hauptperiode.

Erster Abschnitt.

Von der Reformation bis zum Anfang des achtzehnten Jahrhunderts.

Einleitung.

§. 92.

Der Unterschied des lutherischen und des reformirten Lehrbegriffs.

Sobald der Protestantismus in die enger begrenzte Sphäre seines geschichtlichen Verlaufs eingetreten war, spaltete er sich in dem lutherischen und reformirten Lehrbegriff in einen Gegensatz, in welchem jede der beiden ihn bildenden Seiten die gleiche Berechtigung für sich zu haben schien. Da sich die erste Differenz der Ansichten zwischen Luther auf der einen, Zwingli und Calvin auf der andern Seite in der Lehre vom Abendmahl herausstellte, so scheint der Unterschied der beiderseitigen Lehrbegriffe zunächst nur darin zu bestehen, dass man auf der reformirten Seite in der Opposition gegen das katholische Dogma viel weiter zu gehen geneigt war, als auf der andern, wo Luther's Vorstellung vom Abendmahl in demselben Verhältniss, in welchem sie das Gepräge seiner subjectiven Eigenthümlichkeit erhielt, auch der katholischen Anschauung näher blieb. Als man aber in der Folge in der lutherischen Kirche auch mit der reformirten Prädestinationslehre immer weniger einverstanden sein konnte, als diess anfangs der Fall war, so zeigte sich jetzt erst, dass der Grund der divergirenden Richtungen weit tiefer liege, als blos in der verschiedenen Auffassung der Lehre von den Sacramenten. Wenn man auch auf beiden Seiten von demselben zur Grundanschauung des Protestantismus gehörenden subjectiven Seligkeitsinteresse ausgieng, so erhielt doch nach Maassgabe der beiden

Elemente, die im Wesen des Protestantismus immer zu unterscheiden sind, jedes der beiden Systeme dadurch einen wesentlich andern Charakter, dass in dem einen der Schwerpunkt des religiösen Bewusstseins ebenso überwiegend auf die objective Seite fiel, wie man dagegen in dem andern sich vor allem nur an die subjective halten zu können glaubte. Wie der Lutheraner seine höchste Heilsberuhigung nur in dem rechtfertigenden Glauben finden kann, so glaubt dagegen der Reformirte seiner Seligkeit nicht gewiss sein zu können, wenn er sie nicht in dem absoluten Decret der Erwählung unabänderlich beschlossen und auf ewig geborgen weiss, und die natürliche Folge hievon ist, dass in einem solchen auf den absoluten Standpunkt der Gottesidee sich stellenden System der ganze Inhalt sich anders gestalten muss, als diess sonst der Fall sein würde. Schon darin liegt, dass das eine der beiden Systeme ebenso sehr einen subjectiven Charakter hat, wie das andere einen objectiven. Wie in dem einen alles an der absoluten Causalität Gottes hängt, so hält sich das andere an das Princip der Freiheit. Da aber auf protestantischem Standpunkt das Princip der Freiheit immer nur soweit seine Stelle findet, als mit ihm die Unbedingtheit der Gnade zusammenbestehen kann, so bildet den eigentlichen Gegensatz zu dem Determinismus des reformirten Systems nicht das lutherische, sondern das lutherische steht vielmehr in der Mitte zwischen der reformirten und einer andern auch noch möglichen Form des Protestantismus, welche dem Princip der Freiheit noch mehr einräumt, und in der protestantischen Kirche selbst ihren ältesten Vertreter in Melanchthon hat. Von diesem Gesichtspunkt aus klassificiren sich die hier in Betracht kommenden Systeme dem Katholicismus gegenüber auf folgende Weise: Das eigentliche protestantische Gegenstück zum Katholicismus ist der Calvinismus, und zwar gerade in derjenigen Lehre, die zwar gleich anfangs die gemeinsame Grundansicht der Reformatoren war, im Calvinismus aber allein systematisch durchgeführt worden ist. Das ganze System der Abhängigkeit des Einzelnen von einer ihn in seinem Wollen und Thun schlechthin bestimmenden Macht, das der Katholicismus in seiner Lehre von der Kirche aufstellt, knüpft der Calvinismus an sein absolutes Decret. Wie dort in der Kirche, so liegt hier in dem Decret alles Seligmachende und Heilbewirkende. Wie in dem Katholicismus alle Heilsvermittlungen zu ihrer absoluten Voraussetzung die Macht der Kirche

haben, in welcher an sich schon das ganze Heil des Menschen beschlossen liegt, so greift im Calvinismus auf jeder Stufe der Heilsordnung nur wieder dasselbe absolute Decret in einer neuen Form ein. Der Unterschied ist nur, dass der katholische Absolutismus der äussern sichtbaren Kirche in das Wesen Gottes selbst gesetzt, und in dem absoluten Decret zu einer immanenten Bestimmung des göttlichen Willens gemacht wird. Den geraden Gegensatz zum Calvinismus bildet der sogenannte Philippismus, dessen Princip die sittliche Freiheit ist. Der Grundsatz des Protestantismus, dass es für den Menschen nichts Heilbewirkendes gibt, das nicht durch die Selbstthätigkeit und Selbstbestimmung des Menschen vermittelt wird, kommt hier zu seiner vollen Anwendung. Wenn auch dadurch der Unbedingtheit der göttlichen Gnade nichts vergeben werden soll, so kann es doch der Natur der Sache nach nicht anders sein, als dass, je höher die Freiheit gestellt wird, um so mehr die Gnade von ihrer absoluten Bedeutung verliert. Zwischen diesen beiden entgegengesetzten Standpunkten aber gestalten sich die beiden Systeme in allen, die kirchliche Heilsvermittlung betreffenden Lehren auf analoge Weise, und es ist insbesondere in der Lehre von den Sacramenten eine solche Übereinstimmung zwischen der melanchthonischen Lehre und der calvinischen, dass man ihre Verwandtschaft nur als Kryptocalvinismus bezeichnen zu können glaubte, obgleich beide von ganz verschiedenen Standpunkten in diesem Gemeinsamen zusammentreffen. Je entschiedener das Princip des Heils entweder objectiv, wie von Calvin, in den absoluten, alles vorausbestimmenden Willen Gottes, oder subjectiv, wie von Melanchthon, in die Selbstbestimmung des Willens und in die Energie, mit welcher der Glaube die dargebotene göttliche Gnade ergreift, gesetzt wird, um so gewisser kann alles dazwischen Liegende nur die untergeordnete Bedeutung eines rein vermittelnden Moments haben, es kann nur äusserlich versinnlichen und bekräftigen, was an sich schon vorhanden ist, und seine heilskräftige Realität ganz anderswo hat, als in den äussern Gnadenmitteln. Was nun den lutherischen Lehrbegriff und sein Verhältniss zu den beiden andern, dem calvinischen und melanchthonischen, betrifft, so kann ihm, wie er schon zwischen dem Calvinismus und Katholicismus in der Mitte steht, so auch zwischen jenen beiden Systemen nur die mittlere Stelle angewiesen werden. In dem mittleren Gebiet, das zwischen dem Calvinismus auf der einen, und

dem Philippismus auf der andern Seite liegt, hat die menschliche Freiheit, deren Minimum wenigstens das lutherische System nicht fallen lassen will, abensosehr ihre Schranke an der Unbedingtheit der göttlichen Gnade, als diese selbst an dem unveräusserlichen Recht der Freiheit und Subjectivität des Menschen. Um aber eine solche Schranke zu sein, muss dieses Mittlere in sich selbst soviel Festigkeit und Consistenz haben, dass es nach beiden Seiten hin seine vermittelnde Bedeutung behaupten kann. Diess kann nur durch die Objectivität der Gnadenmittel geschehen, die nur sofern sie das Göttliche nicht blos für die subjective Vorstellung, sondern an sich, objectiv und substanziell enthalten, dasselbe dem Menschen so nahe bringen, dass es in unmittelbarer Beziehung zu ihm steht, und doch die absolute Causalität so beschränken und ermässigen, dass sich der Mensch nicht blos leidend zu ihr verhält. Die Sacramente sind so, lutherisch betrachtet, auf der einen Seite ebensosehr eine Bürgschaft für die unmittelbare Gegenwart der göttlichen Gnade, als auf der andern ein schützendes Medium gegen die verzehrende Allgewalt der göttlichen Causalität. Indem das lutherische System der Subjectivität des Menschen nur so weit Raum gestattet, als sie an der Objectivität der Gnadenmittel erst ihre Haltung und Consistenz gewinnen kann, ist es der Begriff der Gott gegenüber auf sich selbst beschränkten und in sich gekehrten, aber in dieser Abstraction von allem, worin das Subject nicht das reine Bewusstsein seiner selbst hat, nur um so intensiver festgehaltenen Subjectivität, wodurch der lutherische Lehrbegriff von dem reformirten sich unterscheidet. Diess ist der lutherische Begriff des Glaubens, in welchem, wenn er auf der einen Seite ebenso eine Wirkung der göttlichen Gnade sein soll, wie auf der andern der innerste Akt der menschlichen Selbstthätigkeit, Göttliches und Menschliches sich in der Weise zur realen Einheit durchdringen, wie diess überhaupt der Charakter des lutherischen Lehrbegriffs ist, und wie insbesondere auch die lutherische Lehre von der Person Christi, in ihrem Unterschied von der reformirten, einen solchen Centralpunkt der Einheit des Göttlichen und Menschlichen, des Endlichen und Unendlichen bildet. Je mehrere solcher Momente eines realen Vermittlungsprocesses das lutherische System in das Verhältniss zwischen Gott und den Menschen hineinstellt, um so charakteristischer unterscheidet es sich von dem reformirten, dessen absolutes Decret jede reale Heilsver-

mittlung überflüssig zu machen scheint. Es ist ja in ihm voraus schon alles so entschieden, dass in der executio decreti aeterni sich nur für die äussere Erscheinung noch herausstellt, was an sich ein mit Einem Male abgelaufener, oder eigentlich ein an sich nicht einmal eines äussern Verlaufs bedürfender Process ist. Gleichwohl kann man nicht behaupten, dass das System in der Form des ein für allemal Fertigen jede reale Vermittlung völlig aufhebe. Kann auch die ganze Reihe der Thatsachen und Anstalten zum Heil der Menschen nicht das zum Gegenstand haben, dass das Heil erst bewirkt wird, weil es ja an sich schon in seiner vollen Realität im Rathschluss Gottes enthalten ist, so muss doch das göttlich Geschehene auch ein menschlich Gewusstes werden, das an sich Seiende auch für das Bewusstsein sein und daher auch für das Bewusstsein vermittelt werden. Diess ist die Bedeutung, die die ganze Offenbarungs- und Heilsgeschichte für das calvinische System hat; kein anderes legt so grosses Gewicht auf die Lehre von der Heilsgewissheit. Sie ist die innerste subjectivste Spitze, in welcher das System der absoluten Prädestination sich abschliesst. Es muss nicht blos das an sich Seiende auch ein subjectiv Gewusstes sein, sondern es kann auch, wenn das protestantische Subjectivitätsprincip gegen die reine, von aller menschlichen Mitwirkung unabhängige Objectivität des göttlichen Rathschlusses nicht zu sehr zurücktreten soll, dem Absoluten der Prädestination auf der subjectiven Seite nur eine um so intensivere Heilsgewissheit in dem Bewusstsein der erwählten Subjecte entsprechen. Auch in dieser Beziehung bildet das reformirte System den geraden Gegensatz zum katholischen, das, um nur dem Selbstbewusstsein des Einzelnen keinen Punkt einzuräumen, der ihn auf absolute Weise der Bevormundung der Kirche entrücken würde, die absoluta et infallibilis certitudo des donum perseverentiae sogar mit einem Anathema belegt [1]. Das lutherische System hält auch hier mit seinem auf die geschichtliche Thatsache der Erlösung vertrauenden Glauben die Mitte zwischen den beiden andern, dem transcendenten Idealismus des einen und dem äusserlichen Realismus des andern. So stellen sich uns in allen diesen Systemen, wenn wir sie auf den principiellen Grund ihres Unterschieds zurückführen,

---

1) Canones et decreta conc. Trid. Sess. VI. can. 16.

ebenso viele wesentlich verschiedene theologische Grundanschauungen dar [1]).

§. 93.

Der Socinianismus.

Auf demselben Boden des vom Auctoritätszwang des alten traditionellen Glaubenssystems sich emancipirenden Selbstbewusstseins

1) Das Verhältniss des lutherischen und des reformirten Lehrbegriffs ist seit der anregenden Abhandlung Schneckenburger's über die orthodoxe Lehre von dem doppelten Stande Christi, nach lutherischer und reformirter Fassung, in den Theol. Jahrb. 1844. S. 213 f. und S. 476 f. (sie erschien auch als eigene Schrift im Jahr 1848), und dem Werke A. Schweizer's, die Glaubenslehre der evangelisch-reformirten Kirche, 1. Bd. 1844, 2. Bd. 1847, Gegenstand vielseitiger Untersuchungen geworden. Man vergl. meine Abhandlungen in den Theol. Jahrb. 1847. S. 309 f.: Über Princip und Charakter des Lehrbegriffs der reformirten Kirche in seinem Unterschied von dem lutherischen mit Rücksicht auf A. Schweizer's Darstellung der reformirten Glaubenslehre; 1848. S. 419 f.: Noch ein Wort über das Princip des reformirten Lehrbegriffs; 1855. S. 1 f.: Das Princip des Protestantismus und seine geschichtliche Entwicklung, mit Rücksicht auf die neuesten Werke von Schenkel, Schweizer, Heppe und die neuesten Verhandlungen über die Unionsfrage; die Abhandlungen von Schneckenburger in den Theol. Stud. und Krit. 1847. S. 947 f., in den Theol. Jahrb. 1848. S. 71 f.: Die neuern Verhandlungen betreffend das Princip des reformirten Lehrbegriffs; die von E. Güder aus dem Schneckenburger'schen Nachlass herausgegebene vergleichende Darstellung des lutherischen und reformirten Lehrbegriffs 1855; ferner die Abhandlungen, die Schweizer, neben dem Hauptwerke, die protestantischen Centraldogmen in ihrer Entwicklung innerhalb der reformirten Kirche 1854 und 1855, in den Theol. Jahrb. erscheinen liess, 1848 S. 1 f.: Nachwort zur Glaubenslehre der evangelisch-reformirten Kirche, und 1856 S. 1 f. und S. 163 f. über Schneckenburger's vergleichende Darstellung des lutherischen und reformirten Lehrbegriffs. In der letztern Abhandlung hat Schweizer die Behauptung Schneckenburger's, dass, weil die subjective Erfahrung für sich nie ein sicheres Kennzeichen sein könne, die reflectirende Richtung des Selbstbewusstseins zur Nothwendigkeit, sich des Glaubens durch Werke bewusst zu werden, und weil die Erprobung erst mit dem Lebensende, dem Beharren bis an's Ende, geleistet wäre, auf die Prädestination zurückgeführt habe, die Idee derselben somit nur secundär und hülfsweise zu einer schon fertigen Reflexion des Subjects hinzugekommen sei, als eine unberechtigte und der Natur des reformirten Systems widerstreitende sehr treffend nachgewiesen. Wenn aber auch Schneckenburger's Analyse des reformirten Selbstbewusstseins eine gar zu subtile und darum verfehlte ist, so bleibt doch als Grund der Prädestinationsidee die Reflexion stehen: weil der Mensch seines Heils nicht gewiss sein kann, wenn es nicht auf ewige Weise in Gott gegründet ist, so kann das Heil eines Jeden nur auf einem ewigen Rathschluss Gottes beruhen.

trat auch der nach den beiden Socinen, Lälius und Faustus, benannte Socinianismus auf[1]. So nahe er aber in seinem Ursprung der Reformation und den beiden protestantischen Systemen, dem lutherischen und reformirten, stand, wurde er doch nicht als denselben ebenbürtig betrachtet, da er von einem ganz andern Punkte des religiösen Bewusstseins ausgieng, und seine Opposition gegen Dogmen richtete, die auch in der Ansicht der Reformatoren noch ihr altes unerschüttertes Ansehen behaupteten. Der Hauptanstoss, welchen der Socinianismus an dem kirchlichen System nahm, lag in den Lehren von der Gottheit Christi, der Trinität und der Menschwerdung Gottes. Die Socinianer bestritten sie mit Gründen, die weiter führten, als sie sich selbst bewusst waren. Das ganze transcendente Gebiet des orthodoxen Dogma lag schon so sehr ausserhalb ihres Gesichtskreises, dass sie das Wesen der Religion überhaupt in das unmittelbar praktische setzten, in das sittlich religiöse Handeln, als die Bedingung einer Seligkeit, deren Idee nur ein sehr subjectives, pathologisch menschliches Glückseligkeits-Interesse zu Grunde lag. So unprotestantisch damals noch ihre Ansichten und Grundsätze zu sein schienen, so gross war gleichwohl der Einfluss, welchen sie durch ihre gewandte und scharfsinnige Dialektik, und ihre, wenn auch nicht vorurtheilsfreie, doch überall neue Wege versuchende Exegese auf die spätere Umgestaltung des protestantischen Lehrbegriffs erhielten. Die grösste Eigenthümlichkeit ihres Systems ist, dass es auf der einen Seite ebenso rationalistisch, als supranaturalistisch auf der andern ist, und zwar ist es schon ganz der vom alten orthodoxen System so verschiedene Supranaturalismus, welcher hier, wie mit Recht gesagt worden ist, mit dem Rationalismus noch in einer gemeinsamen Wiege zusammenliegt.

§. 94.

Die Entwicklung des protestantischen Princips innerhalb der lutherischen Kirche.

Der lutherische Lehrbegriff gieng in der ersten mit der Concordienformel sich abschliessenden Periode seiner Entwicklungsgeschichte durch eine Reihe von Controversen hindurch, deren

1) Fock, der Socianismus, nach seiner Stellung in der Gesammtentwicklung des christlichen Geistes, nach seinem historischen Verlauf und nach seinem Lehrbegriff. 1847. Vgl. die Lehre von der Dreieinigk. 3. S. 104 f.

Entscheidung in der genannten Formel ihm erst die schärfer bestimmte Form gab, durch welche er sich seitdem von allen andern neben ihm bestehenden Lehrsystemen unterschied. So verschieden dem Namen nach alle jene Controversen sind, welche in der antinomistischen, adiaphoristischen, majoristischen, synergistischen, osiandrischen, kryptocalvinistischen Streitigkeit in raschem Wechsel auf einander folgten, und so sehr es in der Natur der Sache lag, dass ein so wesentlich neues Princip, wie das des Protestantismus, erst durch verschiedene Gegensätze sich hindurcharbeiten musste, um sich durch genauer formulirte Bestimmungen in seiner Eigenthümlichkeit festzustellen und abzugrenzen, so zieht sich doch durch alle jene Controversen und Streitigkeiten ein Hauptgegensatz hindurch, der sich nur auf den Unterschied zurückführen lässt, welcher schon ursprünglich in der Individualität Luther's und Melanchthon's und der dadurch bedingten Verschiedenheit der Lehrweise stattfand. Schon in den ersten, von Melanchthon im Namen der protestantischen Partei verfassten Bekenntnisschriften gibt sich daher deutlich die Neigung kund, die strenge Form, in welcher der ursprüngliche Lehrbegriff sowohl gegen alles, was in der Lehre von der Gnade als katholischer Pelagianismus bezeichnet werden konnte, als auch gegen die reformirte Abendmahlslehre, nachdem man sich einmal zu dieser in ein so abstossendes Verhältniss gesetzt hatte, sich abschloss, so viel möglich zu mildern. Dieselbe Richtung machte sich sodann in der zweiten Ausgabe der augsburgischen Confession, der sogenannten Variata, in dem Synergismus, zu welchem sich Melanchthon und seine Schüler offen bekannten, und in der Entschiedenheit, mit welcher von den Wittenberger Theologen die specifisch lutherischen Bestimmungen der Abendmahlslehre zurückgewiesen wurden, auf eine Weise geltend, die sehr natürlich den Widerspruch aller derer hervorrief, in welchen der polemische Geist, mit welchem Luther sowohl dem katholischen als dem Zwingli'schen Lehrsystem sich entgegengestellt hatte, in seiner vollen Energie noch fortlebte. So wohl berechtigt daher auch der sogenannte Philippismus in dogmatischer und geschichtlicher Beziehung sein mag, es kann nur als die natürliche Folge des Entwicklungsganges des protestantischen Princips angesehen werden, dass er sich gegen die ihm gegenüberstehende Richtung nicht behaupten konnte. Die Concordienformel glaubte ihr Friedens- und Eintrachtswerk nur dadurch

zu Stande zu bringen, dass sie mit Ausscheidung aller melanchthonischen Elemente und ausdrücklicher Verdammung aller mit ihnen zusammenhängenden Lehrgegensätze die nach ihrer Ansicht für ächt lutherisch gehaltene Lehrform als die orthodoxe aufstellte [1]). Die dogmatische Auctorität, welche der Formel trotz des einseitigen Parteistandpunkts, welchem sie ihr Dasein verdankte, und des Widerspruchs, welcher auch noch nach ihrer Annahme sich gegen sie erhob, beigelegt wurde, übte nun auf die folgende Periode der Geschichte des lutherischen Lehrbegriffs einen sehr entscheidenden Einfluss aus. Es wurde nicht nur durch so streng formulirte Gegensätze das Verhältniss der beiden protestantischen Lehrbegriffe schroffer und ausschliessender, es konnte auch innerhalb der lutherischen Kirche selbst nichts sich entwickeln, das nicht voraus schon dem Urtheil der Formel verfallen war, da es nur nach ihrer Norm gemessen werden konnte. Wie schon die Formel einen in Thesen und Antithesen streng dogmatisch sich aussprechenden und zwischen Häresen rechts und links dictatorisch hindurchschreitenden Charakter an sich trägt, so theilte sich derselbe engherzige, beschränkte, verketzerungssüchtige Geist den an sie sich anschliessenden Theologen mit, und je mehr es nun nur noch darauf anzukommen schien, den in der Formel aufgestellten Maasstab der Orthodoxie auf alle gegebenen Lehrdifferenzen anzuwenden, sie nach bestimmten Kategorien zu klassificiren, und dadurch den lutherischen Lehrbegriff nach allen Seiten hin abzuschliessen, um so weniger konnte die Folge hievon etwas Anderes sein, als jener scholastische Formalismus, der das eigenthümliche Gepräge der lutherischen Dogmatik des siebzehnten Jahrhunderts ist. So fest aber auch die durch die Concordienformel eingeführte Herrschaft des Dogmatismus begründet zu sein schien, so war doch das protestantische Princip durch sie

1) Welche Mühe es kostete, Luther und Melanchthon auf solche Weise, wie in der Concordienformel, hauptsächlich durch J. Andreä's diplomatische Geschäftigkeit und Geschicklichkeit, geschehen ist, von einander zu reissen, ist aus Heppe's Geschichte des deutschen Protestantismus, besonders der mit dem 3. Bande 1857 beginnenden Geschichte der lutherischen Concordienformel und Concordie zu sehen. Es ist das Verdienst Heppe's, den Philippismus als eine schon in ihrem Ursprung gleich berechtigte Form des deutschen Protestantismus nachgewiesen zu haben, nur hätte Heppe das Verhältniss des Philippismus sowohl zum Lutherthum als zum Calvinismus anders bestimmen sollen, als von ihm geschehen ist. Vgl. Theol. Jahrb. 1855. S. 71 f.

nicht sosehr gebunden, dass sich nicht auch in dieser Periode das Streben geäussert hätte, die seine freiere Bewegung hemmende Schranke zu durchbrechen. Die bei weitem wichtigste Streitigkeit, welche im Laufe des siebzehnten Jahrhunderts die lutherischen Theologen, die grossen Systematiker dieser Zeit, beschäftigte, war die synkretistische, deren Bedeutung darin besteht, dass sie nicht blos eine einzelne Lehrbestimmung, sondern das herrschende System im Ganzen betraf. Der Urheber derselben, G. Calixt, nimmt ebendadurch eine so eigenthümliche Stellung unter den Theologen seiner Zeit ein, dass er gerade auf dem Punkt, auf welchem das herrschende System sich vollends in sich selbst abschliessen und den Charakter der dogmatischen Infallibilität annehmen wollte, mit einem Widerspruch auftrat, welcher nur als eine Protestation gegen eine prätendirte Glaubensauctorität angesehen werden konnte. Im Gegensatz gegen den in unendliche Glaubensdifferenzen sich spaltenden Dogmatismus seiner Zeit wollte er in seinem studium concordiae auf das einfache apostolische Symbol, die Tradition der 4 oder 5 ersten Jahrhunderte, in eine Zeit zurückgehen, in welcher das Gemeinsame, worin alle noch einig sein konnten, für sich schon zur Befriedigung des Seligkeitsinteresses zureichend zu sein schien. So einseitig und verfehlt es war, dass er, statt vorwärts zu streben, nur rückwärts sich wandte, auf eine Glaubensgemeinschaft und Einigung in einer Form drang, in welcher er sein eigenes protestantisches Selbstbewusstsein verläugnen zu müssen schien, und so wenig er überhaupt dem, was er ohne Zweifel eigentlich meinte und wollte, den rechten Ausdruck zu geben wusste, so deckte sich doch auch so der Grundmangel auf, an welchem das herrschende System litt, dass es ihm in seiner dogmatischen Erstarrung noch ganz an dem lebendigen Bewusstsein des allgemeinen, unmittelbaren, über alle dogmatische und confessionelle Differenzen hinausliegenden Grundes aller Religion und Theologie fehlte. Wenn auch der synkretistische Streit kein positives Resultat zurückliess, so haben doch beide Theile in ihm sich an einander zerrieben. Je länger der Streit dauerte, um so grösser wurde die Gleichgültigkeit gegen das orthodoxe System, es verlor immer mehr seinen Kredit in der öffentlichen Meinung. Der Weg war schon einer neuen Form des Bewusstseins gebahnt, dem Pietismus, welcher nicht nur mit dem Synkretismus die Antipathie gegen die polemische Dogmatik theilte, sondern auch

dieselbe Tendenz hatte, die allgemeine Grundlage aller positiven Dogmen und confessionellen Differenzen sich zum Bewusstsein zu bringen, und durch die Vertiefung des religiösen Bewusstseins in das Allgemeine und Unmittelbare das praktische Interesse der Religion und des Christenthums zu beleben [1]).

§. 95.

Die Entwicklung des protestantischen Princips innerhalb der reformirten Kirche.

Ähnlicher Art war der Gang in der reformirten Kirche. Nachdem CALVIN den Unterschied zwischen seiner und der ZWINGLI'schen Lehrweise durch treffend gewählte Formeln ausgeglichen und dem Lehrsystem der reformirten Kirche das Gepräge seines Geistes aufgedrückt hatte, lag der Schwerpunkt des Systems so überwiegend in dem einen der beiden Factoren, die nur in ihrer Einheit das Princip des Protestantismus bilden, dass eine Reaction von der andern Seite nicht ausbleiben konnte. Dieselbe Bedeutung, welche in der lutherischen Kirche der Philippismus hat, kommt in der reformirten dem Arminianismus zu, und wie dort die Concordienformel es sich zur besondern Aufgabe machte, das ächte Lutherthum gegen die Gefahr des melanchthonischen Synergismus sicher zu stellen, so sollte hier die Dordrechter Synode einer dogmatischen Richtung begegnen, von welcher man nicht ohne Grund den durchgreifendsten Einfluss auf das ganze System befürchtete. Erinnerte schon die Concordienformel an die Canones der tridentiner Synode, so stellte sich noch mehr in der mit aller Förmlichkeit berufenen Synode, in der langen Reihe ihrer Sitzungen, ihrem inquisitorischen Verfahren und den Canones ihrer Beschlüsse das ächte Bild einer katholischen Kirchenversammlung dar. Darum war auch hier die Folge dieselbe, wie in der lutherischen Kirche, dass nach Ausstossung der freieren Lehrweise der unduldsame scholastische Orthodoxismus sich in der Kirche befestigte und seine Herrschaft immer weiter ausdehnte [2]).

---

1) Vergl. meine Abhandlung über den Charakter und die geschichtliche Bedeutung des calixtinischen Synkretismus, Theolog. Jahrb. 1848. S. 163 f. HENKE, G. Calixtus und seine Zeit. 1853.

2) Vergl. SCHWEIZER, Centraldogmen 2. S. 205: „Die Dordrechter Beschlüsse haben, was die Lutheraner 40 Jahre früher durch ihre Concordienformel sich angethan, der reformirten Kirche reichlich nachgeholt, Unter-

Dogmatische Entwicklungen konnten nur so weit noch stattfinden, als der streng scholastisch formulirte Lehrbegriff Milderungen zuliess, die, je weniger ihm selbst dadurch etwas vergeben werden sollte, in demselben Verhältniss auch nur um so unerheblicher sein konnten. Der wichtigste Versuch dieser Art ist die neue Lehrform, welche die reformirten Theologen in Frankreich in der ersten Hälfte des siebzehnten Jahrhunderts der calvinischen Prädestinationslehre zu geben suchten, der sogenannte Amyraldismus, wie sie nach ihrem Haupturheber, dem Lehrer der Theologie in Saumur, M., Amyraut, genannt wird. Bei aller Verschiedenheit zwischen dem Amyraldismus und dem deutschen Synkretismus fand doch darin eine Analogie statt, dass dieselbe Gefährdung des Grundprincips, welche die deutschen Theologen mit gutem Grunde im Synkretismus sahen, von den Reformirten auch vom Amyraldismus befürchtet wurde, so wenig auch Amyraut einer solchen Tendenz sich bewusst gewesen zu sein scheint. Indem man aber die ganze saumurische Neologie im Amyraldismus zusammenbegriff, entstand daraus eine nicht geringe Bewegung, in deren Folge das, was in Deutschland in dem Consensus repetitus gegen den Synkretismus versucht wurde, in der Formula consensus im J. 1675 wenigstens für die helvetische Kirche wirklich zu Stande kam. Nach dem Amyraldismus war es noch der Pajonismus, welcher auf gleiche Weise das orthodoxe System von seinem starren Absolutismus auf die entgegengesetzte Seite hinüber zu drängen suchte, aber gleichfalls gegen die schroffer als je ausgebildete abstracte Gottesidee nichts vermochte. Hiemit war nun aber »die scholastische Orthodoxie auf ihrem Gipfel angelangt. Es konnte ein Weitergehen in dieser Richtung nicht mehr geben, ebenso wenig ein blosses Stillstehen. Es musste dahin kommen, dass die bisher nur durch Auctorität, und zwar eine sehr äusserliche, niedergehaltenen oppositionellen Ansichten endlich an die Stelle der unhaltbar gewordenen und veralteten vordrangen. Eine Regeneration

---

drückung einer achtungswerthen freiern Glaubenslehre, Ausführung des kirchlichen Lehrbegriffs bis in's theologische Schulsystem, Unterordnung des Glaubens unter die Rechtglaubigkeit, Stärkung des falschen Kirchenthums durch exclusiven Confessionalismus, schwieriges Verhältniss zur protestantischen Schwesterkirche. Es musste sich zeigen, wie lange eine solche Kirche noch die ihr entsprechenden Überzeugungen bei ihren Gliedern finden und eine ethische Lebensform bleiben kann.“

des Lehrbegriffs konnte nicht ausbleiben, diese Bewegung bildet die neue Entwicklungsphase des achtzehnten Jahrhunderts« [1]).

Für die jetzige Periode bleibt der Arminianismus die wichtigste Erscheinung. Er nimmt nicht nur in der reformirten Kirche dieselbe Stelle ein, wie in der lutherischen der Philippismus, sondern steht auch in der nächsten Verwandtschaft mit dem Socinianismus. Das aus dem widernatürlichen Zwange des Prädestinationsdogma sich emancipirende freie Subject machte nun um so mehr sein volles Recht geltend, und dem abstracten Dogmatismus des orthodoxen Systems trat ein theoretischer Indifferentismus gegenüber, welcher, wie im Socinianismus, das höchste Interesse der Religion und des Christenthums in das Praktische setzte. So wurde, während der älteste Protestantismus es sich zur wichtigsten Aufgabe machte, theils durch den Glauben im ächt protestantischen Sinn, theils durch das absolute Decret jede subjectiv menschliche Vermittlung des Erlösungstheils so viel möglich auszuschliessen, auf eine dem katholischen System analoge Weise das Princip des religiösen Lebens in das eigene Thun des Menschen und das werkthätige Handeln gesetzt. Bei aller Einseitigkeit, welche dieser Richtung noch anhieng, waren es doch vorzugsweise die Lehrsysteme der Socinianer und Arminianer, in welchen der Trieb einer weitern Entwicklung lag.

§. 96.

Die Construction des Systems.

Der durch die Reformation neugewonnene Standpunkt musste auch auf die systematische Gestaltung des Dogma im Ganzen einen höchst wichtigen Einfluss haben. Hängt die Consistenz eines Systems vor Allem von dem Princip ab, auf welchem es beruht, so war es jetzt erst das Schriftprincip, durch welches die Systematisirung des Dogma ihre feste Grundlage, und Alles, was als Bestandtheil des dogmatischen Systems gelten sollte, seinen bestimmten Charakter und seine durch den Zusammenhang des Ganzen bedingte Begründung erhielt. Der katholischen Dogmatik fehlt, wegen der Unbestimmtheit ihres Princips in der Tradition, wie sie sowohl an sich, als im Verhältniss zur Schrift genommen werden muss, der protestantischen gegenüber, selbst die Möglichkeit einer wissen-

1) Schweizer a. a. O. S. 661.

schaftlichen Haltung und Begründung. Auf der Grundlage des Schriftprincips konnte jedoch der protestantische Lehrbegriff selbst auf verschiedene Weise sich gestalten. Bemerkenswerth ist in dieser Hinsicht besonders die aus dem charakteristischen Unterschied des lutherischen und des reformirten Lehrbegriffs sich ergebende Verschiedenheit der dogmatischen Methode. Ächt lutherisch traten in der Construction der ersten lutherischen Dogmatik, in der ersten Ausgabe der Loci Melanchthon's, die eigentlich theologischen Lehren gegen die anthropologischen so sehr zurück, dass jene noch ganz unentwickelt blieben, während dagegen Calvin seiner Institutio von Anfang an den trinitarischen Gottesbegriff in dem Deus creator, redemtor et sanctificator zu Grunde legte. In der Folge wird die charakteristische Verschiedenheit des beiderseitigen Standpunktes durch den Unterschied der synthetischen und der analytischen Methode bezeichnet. Die erstere geht progressiv von der Idee Gottes, als der absolut wirkenden Causalität, die letztere regressiv von der Seligkeit, als dem höchsten Endzwecke, zu welchem der Mensch bestimmt ist, aus. Keine dieser beiden Methoden wurde zwar in der lutherischen Dogmatik rein ausgebildet, charakteristisch bleibt aber für dieselbe immer, dass nach der analytischen, durch Calixtus eingeführten Methode, Gott, als dem finis objectivus, sogleich, als finis formalis, die Seligkeit des Menschen gegenüber gestellt wurde. Die lutherische Dogmatik konnte nie ganz davon abstrahiren, ihren, das Ganze beherrschenden, Standpunkt auf der Seite des Menschen, als des Subjects der Theologie, zu nehmen. In der reformirten Dogmatik dagegen stand die in ihr vorzugsweise sich ausbildende synthetische oder deducirende, von oben herab, von den Ursachen zu den Wirkungen fortgehende Methode in einem innern Zusammenhang mit dem Grunddogma des Systems, der Lehre von der Prädestination und der schlechthinigen Abhängigkeit des Menschen von Gott. Charakteristisch für die reformirte Dogmatik, und in derselben Eigenthümlichkeit ihres Standpunktes begründet, ist die schon vom Anfang an gemachte Unterscheidung verschiedener Stufen der Heilsökonomie und der religiösen Entwicklung überhaupt, einer natürlichen und einer geoffenbarten Religion und Theologie, woraus die Coccejanische Föderalmethode hervorgieng, die sich auch in der lutherischen Kirche einzelne Freunde gewann [1].

---

1) Vergl. A. Schweizer, die Glaubenslehre der evangelisch reformirten

§. 97.

Theologie und Philosophie.

Von einem nähern Verhältniss der Theologie zur Philosophie kann noch nicht die Rede sein, da beide noch in einem ganz abgesonderten Gebiete sich bewegten, und noch keine Ahnung ihrer künftigen Stellung zu einander zu haben schienen. Dass aber schon jetzt derselbe allgemeine Aufschwung des Geistes, welcher die Reformation hervorrief, auch für die Philosophie eine neue Epoche selbstständiger Entwicklung begründete, Cartesius ebenso mit der Selbstgewissheit des Denkens den Anfang machte, wie Luther mit der Selbstgewissheit des Glaubens, die Philosophie schon jetzt in Spinoza zu einem System sich gestaltete, das in seiner strengen Consequenz dem Geist dieselbe absolute Befriedigung geben wollte, wie die Religion und Theologie, und dass schon jetzt über die Kritik der Offenbarung und die Freiheit des Denkens Grundsätze aufgestellt wurden, die von selbst die Grundlage einer von der Offenbarung verschiedenen, natürlichen Religion werden mussten, wie die Idee einer solchen von den englischen Deisten schon jetzt ausgesprochen wurde, diess verdient wegen seiner grossen Bedeutung für die spätere Entwicklungsgeschichte der Theologie auch schon hier beachtet zu werden.

§. 98.

Hauptquellen für die Geschichte des Dogma.

I. Katholische Kirche.

Die canones et decreta concilii Tridentini sind neben dem Catech. Rom. die allein authentische Erkenntnissquelle des katholischen Systems.

Als Dogmatiker und Polemiker nimmt R. Bellarmin mit seinen Disputationes de controversiis christianae fidei adversus hujus temporis haereticos, 1581, die erste Stelle ein.

II. Protestantische Kirche.

1) Lutherische:

a. Die Symbole, von der Augsburgischen Confession im J. 1530 bis zur Concordienformel im J. 1577.

Kirche. Bd. 1. 1844. S. 96 f. 103 f. Centraldogmen. 1. S. 398. Schneckenburger, Theologische Studien und Kritiken. 1847. S. 962. Gass, Geschichte der protestantischen Dogmatik. 1. Bd. 1854. S. 46 f. 128 f. 304 f.

b. Dogmatische Theologie:

MELANCHTHON, Loci communes rerum theologicarum [1]), seu hypotyposes theologicae. 1521. 1535. 1543.

Loci theolog. von MARTIN CHEMNIZ 1591, VICTORIN STRIGEL 1582. LEONH. HUTTER, Compend. loc. theol. 1610. Loci communes theol. 1619, JOH. GERHARD, Loci theol. 1610 u. A.

Dogmatische Systeme von A. CALOV: Systema loc. theol. 1655—1677, J. A. QUENSTEDT: Theologia didactico-polemica s. systema theol. 1685 [2]).

2) Reformirte:

a. Confessionen verschiedener Art.

b. Dogmatische Theologie:

ZWINGLI, Commentarius de vera et falsa religione. 1525, de providentia Dei 1530 u. A.

CALVIN, Institutio christianae religionis. 1535. 1539. 1543. 1559.

H. BULLINGER, TH. BEZA, P. MARTYR VERMILIUS u. A. [3]).

III. Kleinere Parteien.

1) Die Socinianer.

RAKAUER Catechismus 1605.

Schriften des F. SOCINUS und der socinianischen Theologen.

2) Die Arminianer.

Remonstrantia, 1610.

ARMINIUS, SIMON EPISCOPIUS, STEPH. CURCELLACUS, PHIL. A LIMBORCH u. A. [4]).

---

1) Nach dem Sprachgebrauch bei ARISTOTELES und CICERO, nach welchem die loci, τόποι, quasi sedes sind, e quibus argumenta promuntur, die loci communes so heissen, quia de universa re tractari solent, sind loci communes theologici die Grundbegriffe und Grundwahrheiten, die als stehende Voraussetzung für das ganze Gebiet der Theologie allgemein anerkannt sind. Vgl. HEPPE, Dogmatik des deutschen Protest. 1857. 1. S. 6 f. In diesem Sinne haben demnach die Loci eine dem alten Begriff der Sentenzen verwandte und an ihn sich anschliessende Bedeutung. Auch sie bezeichnen die Dogmatik als die Wissenschaft, welche die Aufgabe hat, das für das gemeinsame Bewusstsein Feststehende und allgemeiner Anerkannte darzulegen.

2) Vgl. GASS a. a. O. S. 21 f. 51 f. 246 f. 313 f. HEPPE a. a. O. S. 14 f.

3) Vgl. SCHWEIZER, die Glaubenslehre der evangel. reformirten Kirche. 1. S. 127 f. GASS a. a. O. S. 81 f. 99 f. 129 f.

4) SCHWEIZER, Centraldogmen, 2. S. 40 f. 208 f.

Geschichte der Apologetik.

§. 99.

Vernunft und Offenbarung.

Die Wahrheit und Göttlichkeit des Christenthums überhaupt, anderen Religionen gegenüber, vertheidigten J. L. Vives, Ph. Mornay du Plessis, H. Grotius, Bl. Pascal, P. D. Huet und Andere.

Die Frage über das Verhältniss der Vernunft und der Offenbarung, die man in der scholastischen Periode nur im Interesse der Offenbarung beantworten zu können glaubte, erhielt nun eine höhere Bedeutung. Das absolute Recht der Vernunft, der Offenbarung gegenüber, wurde schon jetzt sehr entschieden behauptet; man führte den Inhalt aller Religionen auf allgemeine Wahrheiten, als die nothwendige Voraussetzung der Offenbarung, zurück, gab der Vernunft eine kritische Stellung zur Offenbarung, und wollte nur das an sich Vernünftige als den substanziellen Inhalt der Offenbarung angesehen wissen. Zuerst waren es die Socinianer, welche den Supranaturalismus des alten Systems unter den neuen Gesichtspunkt einer auf kritischen Principien beruhenden Offenbarungstheorie stellten, indem sie zwar das Übernatürliche der Thatsachen stehen liessen, aber das Übervernünftige des Inhalts, das ihnen auch als ein Widervernünftiges erschien, so viel möglich, und zwar vorzugsweise im Interesse der praktischen Vernunft, zu beschränken suchten. An diesen Rationalismus der Socinianer schloss sich der Indifferentismus der Arminianer an. Schon dadurch war die Grundlage zu einer Theorie der religiösen Denkfreiheit gegeben, welche bei Spinoza, dessen Tractatus theologico-politicus auch für die Geschichte der christlichen Apologetik eine sehr wichtige Erscheinung ist, und bei den englischen Deisten sich mehr und mehr in ein rein negatives Verhältniss zum Christenthum als einer übernatürlich geoffenbarten Religion setzte. Herbert's von Cherbury fünf Grundartikel aller Religion waren das deistische Programm einer Kritik der Religion, welche sodann in den Hauptschriften der nächsten noch in diese Periode gehörenden Deisten, in Locke's »Vernünftigkeit des Christenthums, wie es in der Schrift überliefert ist« [1]), und in Toland's »Christen-

1) Vom Jahr 1695. Vgl. Lechler, Gesch. des englischen Deismus 1841. S. 166 f.

thum ohne Geheimniss“ [1]) sich offen als eine die Vernunft schlechthin über die Offenbarung stellende Religionstheorie ankündigte.

Die protestantischen Theologen räumten auf der einen Seite der Offenbarung eine unbedingte Auctorität ein, auf der andern sollte aber doch auch der Vernunft und der Philosophie, der Offenbarung und der Theologie gegenüber, die gebührende Anerkennung nicht verweigert werden. Die Vernunft ist nicht nur das nothwendige Organ für das theologische Denken, sondern es dient auch die Philosophie der Theologie zur Erweiterung des Wahren, soweit es formell und materiell von ihr geschehen kann, und zur Widerlegung des Falschen. So dankbar aber die Theologie die nützlichen Dienste, die ihr die Philosophie leistet, anerkennt, so wenig kann sie zugeben, dass, was einmal als Offenbarungswahrheit feststeht, durch irgend welche Vernunftargumente in Frage gestellt werden darf. In jedem Widerspruch zwischen Vernunft und Offenbarung hat immer die erstere der letztern sich zu unterwerfen. So wurde dieses Verhältniss von Gerhard [2]) und den auf ihn folgenden lutherischen Theologen bestimmt, nachdem lebhafte Verhandlungen hierüber schon zu Ende des sechzehnten Jahrhunderts stattgefunden hatten [3]). Auch zwischen den lutherischen und reformirten Theologen kam diese Frage zur Sprache. Die letztern hatten gemäss ihrer Unterscheidung einer natürlichen und geoffenbarten Theologie geringere Bedenken gegen den Gebrauch der Vernunft als die erstern, die sie einer zu grossen Beschränkung des Vernunftgebrauchs in der Theologie beschuldigten [4]).

---

1) Vom Jahr 1696, vgl. Lechler a. a. O. S. 182 f.

2) Loci theol. ed. Cotta. T. 2. S. 9.

3) Namentlich in dem Streit D. Hofmann's in Helmstädt, des schroffsten Gegners der Philosophie, seit dem J. 1598. Schon damals wurden den Vertheidigern des Vernunftgebrauchs die Namen Rationistae und Ratiocinistae gegeben. Vergl. Henke, G. Calixtus S. 170 f. und in Herzog's Realencykl. 6. S. 183 f. Gass, Gesch. der prot. Dogm. 2. S. 73. Hofmann gieng von der richtigen Ansicht aus, dass die Philosophie eine auf ihren eigenen Principien stehende Wissenschaft ist. Der philosophische Mensch kann daher, was er sein soll, nur durch sich sein, der theologische aber weiss im Bewusstsein der Sünde, dass er seine Seligkeit nur der Gnade verdankt. Daher nach Luther's Auctorität, der Sorbonne gegenüber, die Verwerfung des Satzes: idem esse verum in philosophia et theologia, während die Gegner es für eine Gotteslästerung erklärten, da Gott die Wahrheit sei, eine zweifache Wahrheit zu behaupten.

4) Darauf bezieht sich des Jenenser Theol. Joh. Musäus Schrift de usu

Die ersten Grundzüge einer Offenbarungstheorie stellte A. Calov auf[1]. Der Begriff der Religion schien ihm auch den der Offenbarung in sich zu schliessen, da so gewiss Gott ist, er auch die Art und Weise seiner Verehrung selbst bekannt gemacht haben muss.

Die Voraussetzung des supranaturalistischen Offenbarungsglaubens, die Realität des Wunderbegriffs, wurde zuerst von Spinoza vom Standpunkte einer Ansicht aus geläugnet, welche Gott und Natur in ein durchaus immanentes Verhältniss zu einander setzte, und der Transcendenz der christlichen Theologie den Boden ihrer Voraussetzungen untergrub. Auf dem rein philosophischen Gebiete wurde über die Begriffe des Natürlichen und Übernatürlichen eine Theorie begründet, welche zwar damals noch ganz ausserhalb des Gesichtskreises der christlichen Theologie lag, in der Folge aber einen sehr bedeutenden Einfluss auf sie erhielt, und auf einen ganz andern Standpunkt der Auffassung des Wesens des Christenthums führte.

Alle die Apologetik betreffenden Fragen und die einzelnen Argumente, deren sie sich bedient, wurden in der protestantischen Theologie kein Gegenstand einer weitern besondern Behandlung, da es zum eigenthümlichen Charakter derselben gehörte, die Frage über die Wahrheit und Göttlichkeit des Christenthums in der Lehre von der heiligen Schrift zu begreifen, und sie mit derselben als von selbst beantwortet zu betrachten.

§. 100.

Das protestantische Schriftprincip.

Seitdem die christliche Kirche und mit ihr die weitere Entwicklung des christlichen Dogma in den Gegensatz des Katholicismus und Protestantismus sich theilte, hängt die ganze Frage über die Wahr-

principiorum rationis et philosophiae in controversiis theol. contra N. Vedelium 1644. Derselbe Musäus schrieb gegen Herbert von Cherbury de luminis naturae et ei innixae theologiae naturalis insufficientia ad salutem, 1667, und gegen Spinoza's Tract. theol. polit. 1674. Gegen den erstern erinnerte er von seinem Standpunkt aus treffend, dass eine pietas cum virtute für den Menschen im Zustand der Sünde nicht möglich sei, dass es daher keine natürliche Religion gebe, von welcher dieses Kriterium der wahren Religion gelte. Vgl. Gass a. a. S. 215 f.

1) Syst. loc. theol. c. 3. de revelatione divina.

heit und Göttlichkeit des Christenthums an der Frage über die Erkenntnissquelle des Christenthums. Die Entstehung jenes Gegensatzes selbst hat ihren tiefsten Grund eben darin, dass man sich, in Folge der Bewegung, welche die Reformation überhaupt hervorrief, der bestimmtern Bedeutung jener Frage jetzt erst bewusst wurde. An die Stelle des christlich apologetischen Interesses überhaupt trat jetzt das getheilte des Katholicismus und Protestantismus. Unter Voraussetzung der Wahrheit und Göttlichkeit des Christenthums konnte man jetzt nur fragen, aus welcher Quelle das Christenthum in seiner Wahrheit und Göttlichkeit zu erkennen sei, und der Protestantismus sprach den weitern Fortschritt, welcher durch ihn in der Entwicklung des christlichen Bewusstseins überhaupt geschah, in seinem, dem Katholicismus entgegengesetzten, Hauptsatze aus, dass das einzige theologische Princip die heilige Schrift oder das in ihr enthaltene und mit ihr identische Wort Gottes sei, und dass es als solches sich nur in der Schrift selbst zu erkennen gebe. Die Lehre von der ausschliesslichen Auctorität der heiligen Schrift ist daher der Grundartikel jeder protestantischen Dogmatik. In diesem Princip nahm der Protestantismus, auf dem Grunde des geschichtlich überlieferten Glaubens, eine kritische Stellung zum Katholicismus, wesswegen auch die heilige Schrift nicht sowohl Quelle, als vielmehr Kanon, Norm, Richtschnur der christlichen Wahrheit genannt wird. Auf der andern Seite schärfte sich nun auch dem in den Gegensatz zum Protestantismus hineingestellten Katholicismus das Bewusstsein seines höchsten Princips, indem jetzt erst auf der Tridentiner Synode der katholische Grundsatz der Gleichstellung von Tradition und Schrift durch einen Act der Kirche selbst sanctionirt wurde. Die protestantische Kirche hatte somit ihren Hauptgrundsatz vor allem gegen die katholische Lehre von der Tradition festzustellen. Dabei näherte man sich aber auch wieder mehr, als die Consequenz es erlaubte, dem katholischen Auctoritätsprincip, theils durch das normative Ansehen, das man, neben der unbedingten Anerkennung der ältern Glaubenssymbole, besonders in der lutherischen Kirche den Symbolen der eigenen Confession beilegte[1]), theils durch die Bedeutung, welche G. Calixt der Tradition der ersten Jahrhunderte, oder dem Consensus der alten Kirche, wenigstens als einem secundären Princip eingeräumt

1) Form. Conc. S. 571 f. 681 f.

wissen wollte [1]. Nach einer andern Seite hin hatte man das Schriftprincip gegen diejenigen festzuhalten, welche von dem äussern Wort der Schrift ein von demselben verschiedenes und unabhängiges inneres Wort Gottes unterschieden, wie die mystischen Secten, die Anabaptisten, Schwenkfeldianer, J. Böhme, V. Weigel u. a. [2]. Endlich kam hier auch noch die schon erwähnte Frage über den Gebrauch der Vernunft neben der heiligen Schrift, als dem einzigen theologischen Princip, in Betracht.

Die Überzeugung von dem göttlichen Charakter der heiligen Schrift, oder ihrer Kanonicität, gründeten die protestantischen Theologen nicht auf die *fides humana*, zu welcher sie nicht blos das historische Zeugniss der Kirche, sondern auch die gewöhnlichen apologetischen Argumente, den Beweis aus den Wundern und Weissagungen u. s. w., überhaupt Alles rechneten, wodurch der Glaube an die Göttlichkeit der Schrift, oder der in ihr enthaltenen Offenbarung erst dialektisch vermittelt werden sollte, sondern nur auf die *fides divina*, oder das *testimonium spiritus sancti*. Als göttlich kann sich die Schrift nur durch sich selbst erweisen, durch den unmittelbaren Eindruck, welchen sie, in ihrer objectiven Göttlichkeit, in dem subjectiven Bewusstsein derjenigen, die mit ihr bekannt werden, hervorbringt. Die Subjectivität dieses Kriteriums gibt sich schon in den bekannten kritischen Urtheilen Luther's über einzelne Schriften des Kanons kund. Die Socinianer und Arminianer sahen in der Göttlichkeit eines Zeugnisses, das die Göttlichkeit der Schrift beweisen soll, und diese selbst zu seiner Voraussetzung hat, einen Cirkel, oder eine Verwechslung der subjectiven Ansicht mit der Objectivität der Sache [3].

§. 101.

Die Inspiration der Schrift.

Soll die Schrift auf das Bewusstsein des Subjects den Eindruck der Göttlichkeit machen, so muss sie an sich, nach Inhalt und Form, objectiv göttlich sein. Der göttliche Geist, welcher aus der Schrift

1) Vergl. H. Schmid, Gesch. der syncret. Streitigkeiten 1846. S. 121 f. Gass a. a. O. 2. S. 110 f. 196 f. Henke a. a. O. 1. S. 535. 2, 1. S. 166.

2) Vgl. Hagenbach, Dogmengesch. 4. A. S. 566.

3) Vgl. Episcopius Instit. theol. 4, 1, 5. Opp. 1. S. 235. Limborch Theol. chr. 1, 4, 17. F. Socinus de auctoritate s. scripturae c. 5. Bibl. Fr. Pol. 1. S. 279.

spricht, und im Bewusstsein des Subjects sich ausspricht, kann nur der der Schrift immanente Geist sein, aus welchem, als ihrem Princip, sie selbst hervorgegangen ist. Die protestantische Lehre von der göttlichen Beglaubigung der Schrift hat zu ihrer wesentlichen Voraussetzung die Lehre von der Inspiration der Schrift, die eigenthümliche Form aber, welche diese Lehre in der protestantischen Theologie erhielt, besteht darin, dass man sich die Schrift, als inspirirt, nur mit dem absoluten Charakter der Göttlichkeit und Infallibilität denken konnte. Mit der Annahme auch nur eines einzigen, nicht inspirirten Wortes, schien es den protestantischen Theologen, in der consequenten Ausbildung ihres Inspirationsbegriffes, um die Göttlichkeit der heiligen Schrift überhaupt geschehen zu sein[1]). Dass die protestantische Inspirationstheorie, trotz einzelner freierer Äusserungen der Reformatoren, zu dieser Spitze sich steigerte, in welcher die menschliche Subjectivität der heiligen Schriftsteller nur ein verschwindendes Moment der absoluten Autorschaft des heiligen Geistes wurde, hatte seinen Grund sehr natürlich darin, dass in demselben Verhältniss, in welchem die heilige Schrift objectiv das ausschliessliche theologische Princip, das eine Princip der Wahrheit, sein sollte, auch die subjective Gewissheit hievon auf dieselbe absolute Weise feststehen musste. Die Lehre von der Inspiration ist, so betrachtet, nur die objective Seite zu der subjectiven, der Lehre von *testimonium spiritus sancti,* indem sie zu dieser nur hinzusetzt, was dabei vorausgesetzt werden muss, dass der subjective Eindruck der Göttlichkeit der der Schrift immanente Charakter ist. Diese überspannte Theorie kann daher nirgends eine Stelle finden, wo man nicht, wie im protestantischen System, alle theologische Wahrheit nur auf die Schrift und das Zeugniss des Geistes baut. Den Katholiken bleibt sie fremd, weil sie neben der Schrift die Tradition haben, den Socinianern und Arminianern, weil sie der Vernunft, der Schrift gegenüber, das Recht der Kritik einräumen. Freiere Begriffe hatten unter den Arminianern namentlich H. Grotius und J. Clericus. Setzt die Schrift nicht auf absolute Weise sich selbst als unmittelbar göttlich, so muss demnach ihre Göttlichkeit erst bewiesen werden, es handelt sich nicht um die *divina,* sondern die *humana fides,* und man muss für diesen Zweck zwischen Inhalt und Form, der Schrift

1) Vgl. Quenstedt, Theol. did.-pol. 1. S. 112.

und den Schriftstellern unterscheiden. Wie die Göttlichkeit des Inhalts, oder der Lehre, auf die Wunder gegründet wird, so kommt, in Ansehung der Schriftsteller, Alles auf die Frage nach ihrer Glaubwürdigkeit zurück, oder darauf, dass sie die Wahrheit sowohl sagen konnten als sagen wollten [1]. In diesen Gang, durch welchen sich der spätere Supranaturalismus von dem ältern protestantischen System unterscheidet, brachten die Apologetik zuerst die Socinianer und die Arminianer. Es ist diess der Übergang auf den gerade entgegengesetzten Standpunkt. Das Eigenthümliche der alten Inspirationstheorie ist, dass ihr das objectiv Menschliche ein blosses Accidens des objectiv Göttlichen ist. Der auctor secundarius verschwindet vor dem auctor primarius, und das Bewusstsein des Subjects vor dem Objecte desselben. Das Subject, das der Göttlichkeit der Schrift sich bewusst wird, ist eigentlich nur der Geist, dessen Product die Schrift ist. In dem Bewusstsein des Subjects wird er sich seiner Identität mit sich selbst, oder mit der Schrift, seinem Product, sich bewusst. Jene andere Theorie lässt das Subject aus dieser Gebundenheit frei, und es gilt nun als Grundsatz, dass die Schrift göttlich ist nur soweit sich das Subject von dem Standpunkte seines Bewusstseins aus von ihrer Göttlichkeit überzeugen kann. Das Bewusstsein des Subjects stellte sich kritisch der Schrift gegenüber, und die Möglichkeit einer Kritik des Kanons, an welche die alte protestantische Theologie gar nicht denken konnte, wurde dadurch für die folgende Periode begründet. Aber selbst im Anfange der Reformationsperiode wurde von Männern, wie Seb. Frank, das Selbstbewusstsein, im Gegensatze gegen die in ihrer Äusserlichkeit unlebendige Schrift, als Princip der Wahrheit, in einem Sinne ausgesprochen, in welchem solche, noch allein stehende Ideen, erst in der Folge weiter verfolgt werden konnten [2].

Eine Folge der protestantischen Inspirationstheorie war die Lehre von den Affectionen der Schrift.

Nach Maassgabe des charakteristischen Unterschieds der verschiedenen Hauptsysteme wurde das Verhältniss des A. und N. Testa-

---

1) Limborch, Theol. chr. 1, 4, 2: *duo requiruntur, primo, ut scriptor vera potuerit, secundo, ut vera voluerit scribere.*

2) Schenkel, das Wesen des Protestantismus. Th. 1. 1846. S. 147 f. 154 f. Neander, Th. Thamer, der Repräsentant und Vorgänger moderner Geistesrichtung in dem Reformationszeitalter. 1842.

ments verschieden aufgefasst. Die Reformirten behaupten eine substanzielle Einheit des A. und N. Testaments und bezeichnen den Unterschied als eine blosse Verschiedenheit der Dispensation oder Ökonomie, die Lutheraner dagegen lehren als Gegensatz von Gesetz und Evangelium eine wesentliche Verschiedenheit und betrachten das innerlich Unterschiedene auch als ein zeitlich Geschiedenes.

Geschichte der Dogmen.

§. 102.

Lehre von Gott.

Die protestantische Gottesidee konnte ursprünglich nur auf das dem Menschen inwohnende Bewusstsein der Sünde, oder der Endlichkeit seiner Natur, und auf die in der Schrift enthaltene Selbstoffenbarung Gottes gegründet werden. Das reformirte System unterscheidet sich in dieser Lehre auf doppelte Weise von dem lutherischen. Die reformirten Theologen hielten entschiedener als die lutherischen die Idee einer auf eingepflanztem Keime ruhenden religio naturalis innata als die Grundlage fest, auf welcher die sonst anknüpfungslose religio acquisita und die religio revelata, durch welche die für sich nicht zulängliche, aber keinem einen Grund der Entschuldigung gebende, natürliche bestätigt und vollendet wird, sich aufbaut[1]. Noch mehr aber findet darin ein Unterschied statt, dass in dem reformirten System das dem protestantischen Gottesbewusstsein immanente schlechthinige Abhängigkeitsgefühl auf die objective Idee einer absoluten Causalität mit einer Strenge der Consequenz zurückgeführt wurde, welche das lutherische System, wenn es auch die Nothwendigkeit dieser Idee nicht verkennen konnte, wenigstens nicht festgehalten und durchgeführt hat. In der Idee einer absoluten Prädestination ist der substanzielle Begriff Gottes ausgesprochen. Gott ist in Beziehung auf alles Endliche, schlechthin von ihm Abhängige, die absolute Causalität, die aber, indem sie nach dem sittlichen Gegensatze des Guten und Bösen in die beiden gleich absoluten Eigenschaften der Güte und der Gerechtigkeit sich theilt, noch unter dem Gesichtspunkt eines unvermittelten, dualistischen Gegensatzes sich darstellt. Man kann hierin eine gewisse Analogie mit dem spino-

1) Vgl. Schweizer, die Gl.lehre der ref. Kirche 1. S. 107 f. 149 f.

zistischen Gottesbegriff sehen. Wie bei SPINOZA Denken und Ausdehnung die beiden gleich absoluten Attribute der einen absoluten Substanz sind, ohne dass das eine auf das andere sich zurückführen lässt, so verhalten sich bei CALVIN jene beiden ethischen Eigenschaften zu einander. Bei CALVIN hebt sich aber diese Dualität in dem aus seinem System sich ergebenden Begriff des Bösen von selbst wieder auf. Ist Gott die alles schlechthin und allein wirkende absolute Causalität, so kann nicht geläugnet werden, dass Gott auch Urheber des Bösen ist. Ist aber auch das Böse von Gott gewirkt, so hört es ebendamit auf das zu sein, was es als Böses auf dem Standpunkt des menschlichen Bewusstseins ist. Von der objectiven Gottesidee aus betrachtet ist das Böse nur eine andere Form des Guten und es ist nur der Beschränktheit des menschlichen Standpunkts zuzuschreiben, dass dem subjectiven Bewusstsein des Menschen in dem Unterschied des Guten und Bösen das als so wesentlich verschieden erscheint, was in Gott wesentlich eines und dasselbe ist. Wie in der Idee der absoluten Prädestination Freiheit und Nothwendigkeit, Activität und Passivität, Sittliches und Natürliches wesentlich zusammenfallen, so verschwindet auch in ihrer höchsten Spitze da, wo im geheimen Rathschluss Gottes alles weltliche Sein beschlossen liegt, der Unterschied zwischen dem Guten und Bösen. Es gibt keinen objectiven Unterschied zwischen beiden, sondern alles, was es auch sei, ist einfach dadurch, dass Gott es will, gut, heilig, gerecht u. s. w. Gott will das Gute nicht, weil es gut, das an sich Gute ist, sondern gut ist es nur dadurch, dass er es will. So hat die absolute Prädestination ihren höhern Grund selbst wieder in der absoluten göttlichen Willkür, in welcher mit der Indifferenz des Guten und Bösen auch die auf diesen Unterschied sich beziehenden göttlichen Eigenschaften zur unterschiedslosen Einheit sich ausgleichen. Nach dem calvinischen Gottesbegriff ist daher Gott in letzter Beziehung wesentlich nichts anderes als die absolute Willkür[1].

---

1) CALVIN spricht diess so unumwunden aus, wie früher DUNS SCOTUS (vgl. oben S. 248), wenn er Instit. chr. rel. 3, 23, 2 sagt: Gott ist die Ursache von allem, was ist, nam si ullam causam habet, aliquid eam antecedat oportet, cui veluti alligetur, quod nefas est imaginari (auch der objective Unterschied des Guten und Bösen wäre somit eine solche Imagination). Adeo enim summa est justitiae regula Dei voluntas, ut quidquid vult, eo ipso, quod vult, justum habendum sit.

Den geraden Gegensatz gegen die calvinische Lehre bildet die socinianische, nach welcher die absolute Causalität Gottes gleichsam vor der Freiheit des endlichen Subjects sich in sich selbst zurückziehen muss, damit diese durch jene in ihrem Rechte nicht beschränkt und beeinträchtigt werde, wie sich am deutlichsten in der socinianischen Lehre von der Präscienz Gottes, im Unterschied von der calvinischen Prädestinationsidee, zeigt. Nur darin treffen beide zusammen, dass Gott wesentlich nicht sowohl als der Seiende und Denkende, sondern vielmehr als der Wollende und Beschliessende gedacht wird.

In der Lehre von den göttlichen Eigenschaften herrscht die subjective Betrachtungsweise vor, es wurde kein realer Unterschied in Gott angenommen, sondern nur zwischen einer ratio ratiocinans und einer ratio ratiocinata unterschieden. Daraus ergab sich die mit dem sonstigen Charakter des Systems nicht zusammenstimmende Consequenz, dass Gott nur Substanz, nicht Subject ist, keine selbstbewusste, sich selbst bestimmende Persönlichkeit [1]).

§. 103.

Lehre von der Dreieinigkeit.

Eine unmittelbare Bestreitung dieser Lehre lag nicht im Sinn und Interesse der Reformatoren; sie bekannten sich ausdrücklich zu den alten, diese Lehre bestimmenden, kirchlichen Symbolen, und wenn ihnen auch die scholastische Form, in welcher diese Lehre überliefert war, nicht zusagen konnte, so waren sie doch weit davon entfernt, das Trinitätsgeheimniss selbst in Frage zu stellen. Es konnte jedoch nicht fehlen, dass schon sehr frühe in einzelnen, freier denkenden Männern das durch die allgemeine Bewegung der Zeit neu erweckte religiöse und theologische Bewusstsein in Zweifeln und Einwendungen, und in Ideen sich aussprach, welche eine durchgreifende Reform auch dieser Lehre ankündigten. Wenn schon die Augsburgische Confession sich nicht blos gegen die alten, sondern auch die neuen Samosatener erklärte, so bezeichnete sie mit diesem Namen nicht unpassend eine Richtung, die im Allgemeinen dahin gieng, das alte, überschwängliche Dogma seiner abstracten

---

1) Lehre von der Dreieinigkeit. Th. 3. S. 19 f. 330 f. Über die socinianische Verendlichung des Gottesbegriffs in der Bestimmung der göttlichen Eigenschaften vgl. Fock, der Socin. 2. S. 426 f. 453 f.

Transcendenz zu entheben, und in einem menschlicher gedachten Christus dem denkenden Bewusstsein näher zu bringen. Ludwig Hetzer, Joh. Denk, Jakob Kauz, Joh. Campanus, Melch. Hofmann, Dav. Joris, Claudius aus Savoyen, machten sich als Antitrinitarier bekannt. Mehr Aufmerksamkeit verdienen zwei Männer, bei welchen die Opposition gegen das kirchliche Dogma schon mehr innere Haltung hatte, und auf dem tiefern Grunde einer durchgebildeten, speculativen Ansicht beruhte, Seb. Frank und der Spanier Mich. Servet. Der erstere gründete auf die Unterscheidung eines äussern und innern Wortes, welches letztere das rechte eigentliche Wort Gottes ist, eine Trinitätslehre oder Christologie, deren Grundgedanke die Identität des menschlichen Selbstbewusstseins mit dem Wesen Gottes ist, oder eine gottmenschliche Einheit, vermöge welcher ein Jeder dasselbe Wort Gottes, das in Christus offenbar geworden ist, in sich verborgen hat [1]). Von der wesentlichen Einheit Gottes und des Menschen geht auch Servet aus, der heftigste Bestreiter der kirchlichen Trinitätslehre. Gott, als Geist, muss sich selbst offenbaren, die wesentlichen Momente dieser Selbstoffenbarung sind Licht und Wort. Das Wort ist auch schon der Sohn, aber nur der persönliche, nicht der reale Sohn, in welchem das Wort Fleisch wird, jedoch nur so, dass die zeitliche Fleisch- oder Menschwerdung auf einer ewigen beruht, weil Fleisch und Wort in derselben Lichtsubstanz an sich eins sind. Im Worte offenbart sich Gott, im Geiste, als einem andern Modus, theilt er sich mit. Da aber der Mensch an sich Geist ist, so ist die Mittheilung des Geistes, durch Christus, die Erhebung des Menschen zum persönlichen, selbstbewussten Geiste. Es liegen hierin die Elemente einer pantheistischen Lehre, welche den Anstoss, den man an ihr nahm, sehr erklärlich machen.

Eine andere Richtung nahm der von Italien ausgehende Zweig der Unitarier. Mit völliger Beseitigung des an sich Göttlichen in der Person Christi stellten die beiden Socine einen dem kirchlichen ganz entgegengesetzten Lehrbegriff auf. Dialektisch bestritten sie das sich selbst Widersprechende, Undenkbare, der Idee Gottes Unwürdige in der kirchlichen Trinitätslehre und Christologie. Christus ist wesentlich nur Mensch. Was er aber an sich von Natur nicht ist,

---

1) Vergl. Hagen, der Geist der Reform. 2. S. 314. Schenkel a. a. O. 1. S. 146 f. 154 f. 255 f.

ist er auf dem Wege des sittlichen Gehorsams, durch göttliche Verleihung geworden. Er ist in Folge seiner Auferstehung Gott dem Namen und der Macht nach. In der über die Anbetung und Anrufung Christi zwischen Franz Davidis und F. Socinus erhobenen Streitfrage stellte sich am deutlichsten die Halbheit einer Lehre heraus, welche die Anbetung für eine absolute Pflicht, die Anrufung aber für ein blosses Recht, von welchem man nach Umständen beliebigen Gebrauch machen könne, gehalten wissen wollte, und nur die Wahl liess, entweder noch weiter zu gehen, oder den Schritt nicht zu thun, welcher schon so weit geführt hatte.

Die Arminianer hielten sich an die Schriftgemässheit ihrer im Allgemeinen arianischen Vorstellung eines Subordinationsverhältnisses von drei persönlichen Wesen. Sohn Gottes ist Christus in verschiedenem Sinne, nicht blos als Mensch, sondern auch, wogegen die socinianische Exegese sich vergebens sträubt, an sich als Gott.

In der protestantischen Kirche zeigte sich an der Trinitätslehre besonders, in welche Antinomie das protestantische Princip mit sich selbst kam, sofern es auf der einen Seite zwar sich zum Dogma frei verhalten sollte, auf der andern aber theils durch die Rücksicht auf die kirchliche Überlieferung, theils durch das Schriftprincip in seiner Freiheit noch gebunden war. Wenn man sich auch mit dem kirchlichen Dogma einverstanden erklärte, so lässt sich doch nicht verkennen, dass die Stellung des protestantischen Bewusstseins zum alten Dogma auch in dieser Beziehung eine andere geworden war. Entweder liess man es auf sich beruhen, oder, wenn man sich über dasselbe zu erklären veranlasst sah, suchte man ihm, so viel möglich, eine von der scholastischen Form freiere, dem concreten Inhalt des christlichen Bewusstseins entsprechendere Bedeutung zu geben. Auch der von Melanchthon gemachte Versuch einer rationellen Auffassung sollte keineswegs nur auf den Weg der Scholastik zurücklenken. Man wollte nur den wesentlichen Inhalt des Dogma festhalten, und mit Vermeidung aller scholastischen Distinctionen und Begriffsbestimmungen die Momente, die für das religiöse Bewusstsein die nothwendigen Anknüpfungspunkte im Wesen Gottes sind, auf einen, so vielmöglich, klaren und haltbaren Begriff bringen. Nicht was Gott an sich, in seiner absoluten Transcendenz ist, sondern nur, was er in seiner Offenbarung und in seiner Beziehung

zum menschlichen Bewusstsein ist, wollte man in dem Dogma fixiren. Diese Tendenz blickt aus den Erklärungen der Reformatoren deutlich hervor, aus diesem Gesichtspunkt fasste es besonders Calvin auf. Ganz anders wurde aber in der Folge die Behandlung des Dogma, seitdem die protestantische Dogmatik, besonders die lutherische, sich immer enger in sich abschloss und nur darauf bedacht war, den symbolisch normirten Lehrbegriff durch antithetische Bestimmungen gegen Gegner jeder Art zu vertheidigen. Indem man die Schriftgemässheit des kirchlichen Dogma ohne Bedenken voraussetzte, und sich doch den innern Widerspruch desselben nicht verbergen konnte, wusste man sich nicht anders zu helfen, als durch den Grundsatz, dass man sich in Sachen des Glaubens auch durch das Widervernünftige einer Lehre nicht irre machen lassen dürfe. Von diesem Standpunkt aus konnte man Versuche einer Auffassung, wie nach Melanchthon besonders die Keckermann's und P. Poiret's in der reformirten Kirche waren, nur zurückweisen. Engherziger und beschränkter konnte das Dogma überhaupt nicht behandelt werden, als von den lutherischen Theologen des siebzehnten Jahrhunders, wenn sie auf der einen Seite den vollen bewussten Glauben an das Trinitätsmysterium in seiner kirchlichen Form als die nothwendige Bedingung der Seligkeit betrachteten, auf der andern in der Consequenz des Schriftprincips behaupten mussten, dass dieser Fundamentalartikel mit zulänglicher Evidenz schon in den Schriften des alten Testaments enthalten sei, was Calixt mit gutem Grunde, aber gleichfalls nur zum Anstoss für seine orthodoxen Gegner, läugnete [1].

Welche dunkle, geheimnissvolle Gewalt das seit alter Zeit mit absoluter Macht den Glauben beherrschende Dogma noch immer auch auf freier denkende Geister ausübte, beweist das Schicksal Servet's und die selbst von Melanchthon gebilligte Handlungsweise Calvin's.

In der Lehre vom Ausgang des heiligen Geistes folgte die protestantische Kirche der römischen. Die Verhandlungen zwischen den württembergischen Theologen und dem griechischen Patriarchen in der zweiten Hälfte des sechszehnten Jahrhunderts hatten kein Resultat. Die Zweifel Reinboth's gegen die Zulänglichkeit der Beweis-

1) Vgl. Schmid a. a. O. S. 347 f. Gass a. a. O. 2. S. 122 f.

stellen über den Ausgang des Geistes, in der zweiten Hälfte des siebzehnten Jahrhunderts, konnten wenigstens über die mangelnde Schriftevidenz so mancher Bestimmungen aufklären [1]).

§. 104.

Lehre von der Schöpfung und Vorsehung.

In der Lehre von der Schöpfung hielten die protestantischen Theologen die hergebrachte kirchliche Vorstellung fest. Eine weitere Ausbildung dieser Lehre lag noch ausserhalb des Gesichtskreises der protestantischen Theologie. Man begnügte sich, die Welt, in Hinsicht ihres Ursprungs und Daseins, sich in ihrer schlechthinigen Abhängigkeit von der absoluten Causalität Gottes zu denken. Hätte man vielleicht von diesem Standpunkte aus, besonders in der reformirten Kirche, in welcher Zwingli namentlich zu dieser Ansicht sich hinzuneigen scheint [2]), geneigt sein können, auf dem Grunde eines immanenten Verhältnisses zwischen Gott und der Welt eine ewige Schöpfung anzunehmen, so nöthigte dagegen die Auctorität des Schriftprincips um so mehr, bei der Vorstellung eines zeitlichen Anfangs der Welt stehen zu bleiben, und man liess sich von da aus sogar auf kleinliche Fragen ein, welche weder ein religiöses, noch speculatives Interesse haben konnten.

Während Spinoza, als ein ausserhalb der christlichen Gemeinschaft stehender, nur das Recht der Denkfreiheit für sich ansprechender Philosoph, ein System des Denkens über Gott und Welt aufstellte, das in seinem Verhältniss zum christlichen Theismus jener Zeit nur als pantheistisch bezeichnet werden kann, aber in der Folge sich von selbst in seiner grossen Bedeutung für die christliche Theologie geltend machte, trat schon damals, wenn auch nicht in der protestantischen Theologie selbst, doch auf einem vom Geist des Protestantismus tief durchdrungenen Boden, dem der protestantischen Mystik, eine mystisch speculative Ansicht auf, welche sich in denselben Gegensatz zum theologischen Schöpfungsbegriff setzte, wie jene philosophische. Die Mystik J. Böhme's steht vermittelnd zwischen dem Manichäismus und Spinozismus, indem sie in das ewige Wesen Gottes selbst eine Dualität der Principien setzt, und

---

1) Vgl. über diesen §. Lehre von der Dreieinigk. 3. S. 19 f. 308 f. 330 f.

2) Vgl. Schweizer, Glaubenslehre der ev. reformirten Kirche. 1. S. 302.

in dem ewigen Process des sich selbst gebärenden, dreieinigen Gottes alle Dinge aus Gott und in Gott, als dem Wesen aller Wesen, geboren werden lässt [1]).

In der Lehre von der Vorsehung, der Erhaltung und Regierung der Welt, betrifft die Hauptfrage, um welche es sich hauptsächlich in dem lutherischen System handelt, den Begriff des *concursus*, dessen Bestimmung jedoch nur zeigt, dass es die protestantischen Theologen, wenigstens der lutherischen Kirche, in ihrer Ansicht von dem Verhältniss des Endlichen und des Absoluten, des Freien und des Abhängigen, noch zu keinem klaren und durchgebildeten Begriff gebracht hatten. Es greift hier aber auch die anfangs allgemein protestantische, in der Folge aber nur vom reformirten System, als Princip der Weltansicht, aufgefasste Lehre von der absoluten Prädestination ein. Als Lehre von der Vorsehung hat Zwingli seine Ansicht von der schlechthinigen Abhängigkeit alles Endlichen, selbst nicht ohne Anklänge an den spinozistischen Pantheismus, entwickelt [2]).

§. 105.

Lehre von den Engeln und vom Teufel.

Der Geist der protestantischen Dogmatik drückt sich in dieser Lehre darin aus, dass sie nicht nur alles Transcendente und der Schrift nicht gemässe, sondern auch alles mit der absoluten Idee Gottes und des Erlösers Streitende von sich fern zu halten suchte.

In der Lehre vom Teufel fragte man jetzt nicht sowohl nach der Ursache seines Falles, als vielmehr nach der Art und Weise seiner Gegenwart in der Welt und in menschlichen Individuen. Kritisch beleuchtet wurde die krasse, der Theologie mit dem populären Glauben gemeinsame Vorstellung zuerst von B. Bekker, in dessen Bestreitung weit wichtiger, als seine Anwendung cartesianischer Principien, der von ihm gemachte Versuch war, der gewöhnlichen Meinung von der Macht und Existenz des Teufels, und seiner Bedeutung für das christliche Bewusstsein, ihre schriftmässige Berechtigung durch die treffende Behauptung abzusprechen, dass es gar nicht in der Absicht der Schrift liege, eine dogmatische Beleh-

1) Lehre von der Dreieinigk. 3. S. 541 f. Die chr. Gnosis. S. 557 f.

2) Schweizer a. a. O. S. 280. Zeller, das theol. System Zwingli's. 1853. S. 36 f.

rung über Engel und Teufel zu geben. Nach der tief mystisch speculativen Auffassung J. Böhme's ist der Teufel, oder Lucifer, die allertiefste und innerlichst verborgene Geburt Gottes, nach welcher er sich einen zornigen, eifrigen Gott nennt, weil in ihr das Zornfeuer Gottes sich entzündete, das im Leibe Gottes, dieser Welt, bis an's Ende ist. Es ist die Natur in ihrer schärfsten, strengsten und ängstlichsten Geburt, da der Zorn Gottes ohne Unterlass gründet und Liebe und Zorn mit einander ringen. Die in ihren schärfsten Gegensatz sich spaltende Entzweiung der beiden, das Dasein einer endlichen Welt bedingenden Principien schaut J. Böhme in seinem, den Salitter Gottes mit seinen Quellgeistern anzündenden Lucifer an [1].

§. 106.

Lehre vom Menschen, von der Sünde und Gnade.

Alle rein anthropologischen, nicht zugleich den Gegensatz von Sünde und Gnade betreffenden Fragen erscheinen immer mehr als ausserwesentlich, um so grösseres Moment aber hat jener Gegensatz selbst für das protestantische System. Im allgemeinen gieng es auf den augustinischen Standpunkt zurück, aber nicht aus Interesse für Augustin und von einem anders bestimmten Bewusstsein aus.

I. Lehre vom ursprünglichen Zustand des Menschen.

Schon in dieser Lehre gibt sich der ganze Gegensatz des Katholicismus und Protestantismus kund, in der Äusserlichkeit des Verhältnisses, in welches die katholische Lehre die *justitia originalis* zur Natur des Menschen setzt, und in der immanenten Bedeutung, welche sie dagegen für die protestantische Ansicht von der Natur des Menschen hat [2]. Die Socinianer und Arminianer haben hier das Interesse, das Transcendente jener Vorstellung zu beseitigen, aber es entschwindet ihnen mit derselben, wie ihr äusserlicher Begriff vom Bilde Gottes zeigt, auch die höhere Idee, unter deren Gesichtspunkt die protestantische Lehre die Natur des Menschen stellt.

---

1) Vgl. die christliche Gnosis S. 569 f., wo auch auf die Verwandtschaft dieser J. Böhme'schen Ideen mit der alten Gnosis (vergl. oben S. 114) hingewiesen ist.

2) Vgl. meine Schrift: Der Gegensatz des Katholicismus und Protestantismus. 2. A. S. 100 f.

II. Lehre von der Sünde und Gnade.

1. Der Gegensatz des Katholicismus und Protestantismus.

Die Lehre von der Sünde ist der Mittelpunkt des protestantischen Bewusstseins, wie es besonders in der lutherischen Kirche sich aussprach. In dem Bewusstsein der Sünde ist sich das Subject sowohl seiner Negativität und Endlichkeit als auch seiner schlechthinigen Abhängigkeit bewusst, und je nachdem nun entweder jenes Negative im Bewusstsein des Subjects, oder das Positive, das es zu seiner Voraussetzung hat, in der Idee Gottes vorzugsweise fixirt wird, entstehen zwei verschiedene, im protestantischen Grundbewusstsein des Heilsbedürfnisses begründete Standpunkte. Beide Systeme aber, das lutherische und das reformirte, sind in der Läugnung des *liberum arbitrium* soweit eins, dass dem Menschen jede selbstthätige Kraft zum wahrhaft Guten abgesprochen wird, wie diess überhaupt von Anfang an einstimmige protestantische Lehre war. In seiner geschichtlichen Bedeutung trat der dogmatische Gegensatz des Katholicismus und Protestantismus in dieser Lehre zuerst hervor in dem Streite zwischen Erasmus und Luther, und in den Schriften beider, *de libero* und *de servo arbitrio*. Die augsburgische Confession und die Apologie derselben stellten zwar den streng augustinischen Begriff der Erbsünde auf, indem sie dieselbe für eine schlechthin verdammende Sünde erklärten, aber sie fügten in Hinsicht des *liberum arbitrium* die mildernde Bestimmung hinzu, dass der menschliche Wille wenigstens einige Freiheit habe im Gebiet der bürgerlichen Gerechtigkeit und in den der Wahl der Vernunft unterliegenden Dingen, nur die geistige Gerechtigkeit, oder das an sich Gute, kann er ohne die Kraft des heiligen Geistes nicht vollbringen. Der Mensch ist daher im Zustande der Erbsünde nicht so schlechthin böse, wie Augustin behauptet, sondern es gibt zwischen der Gnade und Sünde im Sinne Augustin's ein mittleres Gebiet, in welchem der Mensch auch schon Gutes thut, nur nicht das an sich Gute im geistigen Sinn [1].

Die Tridentiner Synode vindicirt dem katholischen Dogma in der Lehre von der Erbsünde die Selbstthätigkeit des *liberum arbitrium*. Die tiefere Bedeutung des Gegensatzes der beiden Systeme liegt in dem Gegensatz von Natur und Geist, oder darin, dass der Katholicismus das natürliche Sein, als solches, in seiner Unmittel-

1) Vgl. oben S. 187.

barkeit für gut hält, und der Idee des sittlichen Sollens entsprechend. Eine neue Vertiefung in das augustinische, durch den Begriff der Sünde bestimmte Bewusstsein versuchte in der katholischen Kirche der Jansenismus, aber in dem Widerspruch, welchen die katholische Kirche selbst gegen ihn erhob, und in dem Gegensatz, in welchen gegen den Jansenismus der Jesuitismus auch im Dogma trat, gab sich nur um so unverkennbarer der pelagianische Grundcharakter der katholischen Kirche kund.

2. Weitere Entwicklung der Lehre in der protestantisch-lutherischen Kirche.

Die ursprüngliche Lehre vom *liberum arbitrium* bildete sich weiter zum melanchthonischen Synergismus aus, welchem zufolge auch der Wille in seinem Theile zum Wort und Geist concurrirt. In dem durch Pfeffinger in Leipzig im Jahr 1555 veranlassten Streit war es hauptsächlich der Jenenser Theologe Victorin Strigel, welcher gegen die strengen Lutheraner den melanchthonischen Freiheitsbegriff vertheidigte. Ein Minimum von Thätigkeit wenigstens sollte dem Willen durch die Unterscheidung gerettet werden, dass die Substanz des Willens auch in dem gefallenen Menschen geblieben sei, und der Wille nur seine Wirksamkeit verloren habe, dass er also zwar an sich frei, aber nicht wirklich frei sei. Matthias Flacius dagegen und die auf derselben Seite stehenden lutherischen Theologen behaupteten nicht nur einen völlig unfreien, sondern auch einen widerstrebenden Willen, dessen Widerstand erst durch die Gnade gebrochen werden müsse, und die Consequenz dieser Behauptung war der von Flacius aufgestellte Satz, dass die Erbsünde die Substanz des Menschen selbst sei, worin die nun selbst gegen Flacius sich kehrenden lutherischen Theologen zu ihrem eigenen Schrecken des Extrems ihrer Lehre sich bewusst wurden, oder sie vielmehr nur auf ihren eigentlichen Ausdruck gebracht sahen. Um die Differenz richtig aufzufassen, muss man voraussetzen, dass während die Gegner blos zwischen Substanz und Accidens unterschieden, Flacius nach dem eigentlichen Sinn seiner Meinung auch zwischen Substanz und Subject unterschieden wisssen wollte[1].

---

1) Vgl. über die unendlich grosse Zahl der diesen Streit betreffenden Verhandlungen und Schriften E. Schmid, des Flacius Erbsünde-Streit, in Niedner's Zeitschr. für hist. Theol. 1849. S. 3 f. 218 f.

Die Concordienformel verdammte sowohl den Synergismus, als die Behauptung des Flacius, und die folgenden lutherischen Theologen stellen eine durch die drei Begriffe, der culpa actualis, des reatus legalis, und der pravitas naturalis, genau bestimmte Imputationstheorie auf, während Calixt sich auch hier zum katholischen Dogma hinneigte [1].

8. Entwicklung der Lehre in der reformirten Kirche.

Das Eigenthümliche der reformirten Lehre von der Sünde ist, dass man von der Sünde, als einer eigenen, für sich bestehenden Erscheinung in der Geschichte der Menschheit, im Grunde gar nicht reden kann, da man von ihr sogleich auf die absolute Causalität und Prädestination Gottes zurückgeführt wird. Sosehr auch die sämmtlichen Reformatoren im Gegensatz gegen den Pelagianismus der katholischen Kirche in der Ansicht einverstanden waren, dass, um dem menschlichen Verdienst auch keinen Schein von Berechtigung zuzugestehen, alles Heil der Erlösung nur der unbedingten Wirksamkeit der göttlichen Gnade zugeschrieben werden könne, so war es doch nur die reformirte Kirche, welche diese Lehre in ihrer strengen Consequenz festhielt, und Calvin hat nur genauer bestimmt und formulirt, was schon Zwingli in demselben Sinn behauptete. Zwingli hat zuerst den im augustinischen System allein noch übrig gelassenen und durch die ganze Consequenz desselben geforderten weitern Schritt gethan, dass er auch den Sündenfall in der Vorherbestimmung Gottes begriff und die Sünde als das von Gott verordnete Mittel betrachtete, um den Rathschluss der Erwählung und Verwerfung zu vollführen. Für seine Auffassung des Wesens der Sünde hatte diess sehr natürlich die Folge, dass er auf das Persönliche der That und Schuld nicht denselben Nachdruck legen konnte, wie diess sonst geschah; so stark auch er den natürlichen Zustand des Menschen als einen sündhaften, besonders in der Selbstliebe sich äussernden, beschrieb, so war doch der Hauptgesichtspunkt, unter welchen er die Sünde stellte, dass sie ein natürliches Gebrechen, ein Brast, wie er sich ausdrückte, sei, welcher schon in der ursprünglichen Einrichtung der menschlichen Natur, in dem Gegensatz des Geistes und Fleisches, dem Zusammensein der Seele mit einem materiellen Leib

1) Schmid, Syncr. Streitigk. S. 363 f.

seinen Grund habe [1]). Calvin liess sich sehr angelegen sein, das Anstössige, das die Lehre von der Sünde haben musste, wenn so geradezu, wie von Luther und Zwingli, gesagt wurde, dass Gott ihr Urheber sei [2]), so viel möglich zu beseitigen; seine eigene Darstellung dieser Lehre ist aber eine so zweideutige, und künstlich gehaltene, dass man sich über ihren wahren Sinn erst verständigen muss. Wenn alles so schlechthin determinirt und von der absoluten göttlichen Causalität abhängig ist, wie Calvin behauptet, so sollte er nicht zugleich von einer Spontaneität des Willens reden, da er unter derselben nichts anderes verstehen kann, als dass der Wille nicht äusserlich gezwungen, wohl aber innerlich determinirt ist, so dass ihm demnach gerade das fehlt, was der wesentliche Begriff der Freiheit ist, das Vermögen der Selbstbestimmung. Auf dieselbe Weise verhält es sich mit der wichtigen, die Urheberschaft Gottes in Ansehung der Sünde betreffenden Frage. Wie kann Calvin sagen, aus geheimer, unbekannter Ursache gehe das Böse, welches die Menschen thun, von Gott aus, ohne dass er Urheber der Sünde sei? Ist freilich das, was von Gott ausgeht, als solches, nichts Böses und Sündhaftes, ist es aber gleichwohl dasselbe, was für die Menschen Sünde ist, warum sagt man nicht geradezu, dass die Sünde überhaupt nichts an sich Seiendes ist, objectiv für Gott gar nicht existirt, dass sie nur eine täuschende Vorstellung des menschlichen Bewusstseins ist, wie die Freiheit des Willens, wenn der Mensch meint, frei zu sein, während er doch innerlich determinirt ist? Man sollte es offen gestehen, dass auf dem Standpunkt der absoluten Prädestinationsidee alle sittlichen Begriffe aufhören, da der Mensch kein sich selbst bestimmendes, somit auch kein sittliches Subject ist, und Gott auch nicht nach sittlichen Gesetzen, sondern nur nach seinem Rathschluss und Willen beschliesst, was er will. Wozu alle jene gesuchten, den wahren Stand der Sache nur verdeckenden Distinctio-

1) Zeller a. a. O. S. 51 f.

2) Zwingli sagt de provid., die Gottheit sei selbst Urheber dessen, was uns Ungerechtigkeit ist, ihr aber auf keine Weise auch, ein und dasselbe Verbrechen, z. B. Mord oder Ehebruch, soweit es Gott zum Urheber, Beweger und Antreiber hat, ist kein Verbrechen, soweit es aber des Menschen, ist es ein Verbrechen u. s. w. Schweizer, Centraldogmen. 1. S. 117. 120. Auch die Liberalität, mit welcher Zwingli von der Seligkeit vorzüglicher Heiden sprach, musste dem kirchlich gesinnten Calvin, welcher die Gnade nur innerhalb der Sphäre der evangelischen Verkündigung wirken liess, zuwider sein.

nen, wie zwischen einem doppelten Willen Gottes, oder zwischen Rathschluss und Willen, wenn Gott nach seinem beschliessenden Willen eben das will, was er nach seinem gebietenden oder verbietenden nicht will? Gott will also, was er beschliesst, aber er will es als Verbotenes, d. h. in der Form der Sünde, Sünde aber ist es, wie natürlich, nicht für ihn, sondern nur für den Menschen, durch welchen er es nicht geschehen lassen will, obgleich es nur durch ihn geschehen kann. Aber auch für den Menschen selbst hat die Sünde keine sittliche Bedeutung, da er kein frei handelndes Wesen ist, und durch ihn nur geschieht, was trotz des göttlichen Verbots nach dem Willen und Rathschluss Gottes geschehen soll. Gott ist also Urheber der Sünde, und ist es nicht. Er ist es nicht, weil nichts, was von ihm geschieht, Sünde sein kann, und doch ist alles, was unter den Menschen Sünde heisst, nur durch seinen Willen hervorgebracht. Anders wäre es freilich, wenn auch nur auf einem Punkte der Weltgeschichte die sittliche Freiheit des Menschen in ihrem vollen Sinne eingegriffen hätte. Wo wäre aber dieser Punkt, wenn auch Adam nur darum gefallen ist, weil überhaupt nichts geschehen kann, was nicht von Gott beschlossen ist? Und doch drückt sich Calvin auch über Adams Fall nicht so aus, wie man erwarten sollte. Seine widersprechenden Behauptungen haben ihren paradoxesten Ausdruck in dem bekannten Satze: *cadit homo, divina providentia sic ordinante, sed suo vitio cadit.* Von welcher Seite man auch die Sache betrachten mag, ein vernünftiger Sinn lässt sich mit diesem Satze nur verbinden, wenn man ihn so versteht, dass Adam ein Mensch, wie ihn Gott haben wollte, nicht gewesen wäre, wenn er neben der Vollkommenheit seiner Natur nicht auch eine von Gott abgekehrte Seite seines Wesens oder eine gefallene Natur gehabt hätte. Will man diess ein Vitium nennen, so verbinde man damit wenigstens keinen sittlichen Begriff. Das Vitium ist nichts anderes, als der eigentliche Begriff der menschlichen Natur, dass der Mensch ein Wesen ist, das seiner Natur nach in einem so inadäquaten Verhältniss zu Gott steht, wie es mit dem Begriff der Sünde bezeichnet wird. Von diesem Punkte aus entwickelt sich die Geschichte der Menschheit. Was in Adam, wenn auch als zeitlicher Unterschied, in einem und demselben Subject vereinigt ist, theilt sich in der Menschheit in die beiden einander entgegengesetzten Klassen der Erwählten und Verworfenen. Da Gott die alleinige, schlechthin

alles wirkende Causalität ist, so gibt es keine sittlichen Subjecte, sondern nur von Gott bewegte, seine Wirksamkeit vermittelnde Instrumente, die ganze Bestimmung und Lebensaufgabe des Menschen hat keinen sittlichen Charakter, sondern die Menschen sind nur dazu da, damit es zur Verherrlichung Gottes Gegenstände gibt, an welchen sowohl die göttliche Barmherzigkeit, als die göttliche Gerechtigkeit, oder vielmehr, da auch diese sittlichen Begriffe zwecklos angewendet werden, die göttliche Allmacht und Willkür auf doppelte Weise sich manifestirt, was nur dadurch geschehen kann, dass, wie Calvin sagt, *non pari conditione creantur omnes, sed aliis vita aeterna, aliis damnatio aeterna praeordinatur* [1]), so dass alles, wodurch jeder zu dem Einen oder dem Andern, entweder zum Leben oder zum Tode, prädestinirt ist, nur Sache des ewigen Decrets ist, durch welches Gott bei sich beschlossen hat, was er aus jedem Menschen machen wolle. Dabei kann man nur fragen, warum, wenn es so ist, doch immer wieder der Schein des Gegentheils sich aufdringt, das Phantom einer Freiheit, deren Idee der Mensch nicht einmal haben sollte, wenn alles, was jeder ist, durch das absolute Decret auf immer, unabänderlich bestimmt ist. In der That war dieser Schein eine so unabweisbare Täuschung des sittlichen Selbstbewusstseins, dass er allein die bewegende Ursache der Erscheinungen war, die in der reformirten Kirche zur Geschichte des absoluten Decrets gehören. Um die Angriffe auf das letztere abzuwehren, entstanden in den Niederlanden schon vor dem Auftreten des Arminius die beiden Parteien der Supralapsarier und Infralapsarier, von welchen die letzteren den Fall Adams nicht als voraus schon beschlossen, sondern nur als zugelassen im Sinne Augustin's betrachtet wissen wollten. Der entschiedene Bruch zwischen dem Freiheitsprincip und dem absoluten Decret erfolgte sodann durch Arminius und seine Anhänger, deren im Jahr 1610 den Staaten von Holland und Westfriesland überreichte Remonstrantia in ihren fünf Artikeln, ungeachtet ihrer noch ziemlich unbestimmten Fassung, die Principien einer dem absoluten Decret durchaus entgegengesetzten Theorie der Heilsordnung enthält, wie sie auch bald nachher von Episcopius und den arminianischen Theologen in ihrer ganzen Consequenz entwickelt worden ist. So schroff das zu Dordrecht über

1) Inst. chr. rel. 3, 21, 5.

die Arminianer ausgesprochene Verdammungsurtheil lautete, so entschied sich doch die Synode nicht über den Gegensatz der supralapsarischen und infralapsarischen Lehre, obgleich, wie behauptet wird [1], der Supralapsarismus jedenfalls als die innere Orthodoxie der reformirten Kirche anzusehen ist. Und doch war auch jetzt der durch die Beschlüsse zu Dordrecht und die auf sie folgenden Maassregeln so gewaltsam ausgestossene Feind nicht so völlig bezwungen, dass er nicht selbst innerhalb der orthodoxen Kirche auf's Neue gegen das horribile decretum reagirt hätte, nur geschah es auch jetzt, nachdem einmal Calvin diesen Weg eingeschlagen hatte, auf eine so geschraubte und zweideutige Weise, dass man nicht weiss, ob die wie zur Probe aufgestellten Sätze als Milderungen oder Verschärfungen zu nehmen sind. Ist der von Amyraut aufgestellte hypothetische Universalismus so zu verstehen, dass zum realen Particularismus, von dem der wirkliche Gang der Dinge schlechthin abhängig bleibt, ein blos idealer Universalismus hinzugefügt wurde, durch die Behauptung, dass doch in der alle einladenden und auf Glauben hin Rettung verheissenden Erlösungsanstalt ein bedingter allgemeiner Gnadenwille Gottes sich ausspreche, eine bedingte Heilsabsicht für alle, die aber, da alle verderbt sind, und darum die Bedingung, den Glauben, gar nicht erreichen, keinem einzigen hilft, vielmehr nur um so völliger unentschuldbar macht [2], so sieht man in der That nicht, welcher Unterschied zwischen einem solchen Universalismus und dem calvinischen Particularismus ist, und wozu es überhaupt dienen soll, eine These aufzustellen, von welcher man selbst gesteht, dass sie nur dazu aufgestellt werde, um sogleich wieder negirt zu werden. Ebenso wenig aber begreift man auf der andern Seite, warum der Amyraldismus so bedenklich und anstössig erschien, und so lebhafte Bewegungen erregte, wenn man nicht voraussetzt, dass man schon in dem blossen Versuch, neben der Particularität des Rathschlusses von einem allgemeinen Heilswillen Gottes auch nur zu reden, einen Angriff auf das orthodoxe System sehen zu müssen glaubte, so wenig auch Amyraut selbst es darauf abgesehen hatte. Woraus anders erklärt sich diese so grosse Reizbarkeit der reformirten Orthodoxie, als aus dem immer

---

1) Schweizer, Glaubenslehre der evang. reformirten Kirche 2. S. 124.
2) Schweizer, Centraldogmen, 2. S. 297.

wieder sich aufdringenden Bewusstsein des Widerspruchs, in welchen eine alle Freiheit, Selbstbestimmung, Subjectivität, und ebendamit in letzter Beziehung alle sittlichen Begriffe schlechthin negirende Lehre nothwendig mit dem Grundprincip des Protestantismus kommen muss? Die ganze Geschichte des Calvinismus besteht nur aus der Reihe der Versuche, die Stimme dieses bösen Gewissens durch Argumente zu beschwichtigen, durch welche auch nicht auf eine der Haupteinwendungen der Gegner eine klare und bestimmte Antwort gegeben werden konnte [1]).

So guten Grund hatte demnach der lutherische Protestantismus, sich auch in dieser Lehre mehr und mehr von dem reformirten zu trennen. Nicht nur sagte Melanchthon sich zuerst von einer Lehre los, mit welcher sich sein protestantisches Bewusstsein immer weniger befreunden konnte, auch seine streng lutherischen Gegner erkannten, nachdem es in dem Streite der beiden Strassburger Theologen, des exclusiv lutherischen Joh. Marbach und des reformirten Hieron. Zanchius zu einem offenen Zerwürfniss zwischen dem lutherischen und reformirten Lehrtypus gekommen war, in dieser Lehre die Klippe, an welcher die Consequenz des lutherischen Lehrbegriffs scheitern musste. Die Concordienformel liess den Widerspruch zwischen der Allgemeinheit des göttlichen Willens der Beseligung und der schlechthinigen Unbedingtheit der göttlichen Gnade, oder dem völligen Unvermögen des Menschen zum Guten, unvermittelt stehen. Obgleich es der Formel nicht um die Beseitigung der Prädestinationslehre zu thun war, so wurde sie doch durch ihre widersprechenden Erklärungen, die ihr die Reformirten entgegenzuhalten

1) Vergl. meine Abhandl. das Princip des Protestantismus und seine geschichtliche Entwicklung mit Rücksicht auf die neuesten Werke u. s. w. Theol. Jahrb. 1855. S. 1 f. und die S. 18 f. aus Schweizer's Centraldogmen 1. angeführten Belegstellen, zu welchen auch das 2. S. 624 erwähnte merkwürdige Zugeständniss Jurieu's gehört, in Ermahnungen an das Volk müsse man nothwendig auf pelagianische Weise reden. Warum können die Vertheidiger des absoluten Decrets sich selbst so wenig in ihren deterministischen Standpunkt finden? Will man sich für die Auffassung des calvinischen Systems nicht auf den oben festgehaltenen rein objectiven Standpunkt stellen, so bleibt nur übrig, entweder dasselbe so zu idealisiren und zu subjectiviren, wie von Schneckenburger geschehen ist, oder mit Schweizer von einer blossen Synthese des Determinismus und der Freiheit zu reden, womit aber die eigentliche Frage unbeantwortet bleibt, vgl. meine Abh. a. a. O. S. 24.

nicht unterliessen, die Ursache, dass sich die Spaltung zwischen den Lutheranern und Reformirten zu einer bleibenden Kluft befestigte. Nachdem die Lutheraner auch S. Huber's unklaren Erwählungs-Universalismus zurückgewiesen hatten, glaubte Ägidius Hunnius [1]) die lutherische Lehre gegen die absolute Gnadenwahl nur so sicher zu stellen, dass er die göttliche Gnadenentscheidung über Heil und Unheil an den zufälligen Umstand knüpfte, ob der Mensch vermöge seiner natürlichen Locomotive leiblich zur Predigt gehe und dem Wort sein Ohr leihe und eine gewisse Aufmerksamkeit gerade schenke oder nicht. Ächt lutherisch hielt man sich an die in Wort und Sacrament objectiv vorhandene Heilskraft, während man auf reformirter Seite auf die in den Gnadenmitteln wirkende göttliche Causalität zurückgieng [2]).

4. Lehre der Socinianer und Arminianer.

Die Socinianer näherten sich am meisten dem alten Pelagianismus. Die Freiheit war ihnen so sehr das Grundprincip des Systems, dass sie sich gegen alle damit nicht vereinbarten Bestimmungen ganz negativ verhielten. Die Arminianer blieben auch hier dem orthodoxen System näher, sie nahmen nach dem Charakter ihres Lehrbegriffs eine Cooperation des Willens und der Gnade an, bei welcher zwar die Gnade dem Willen zuvorkommt, ihn weckt, es aber vom Willen abhängt, ob er der Gnade folgen will oder nicht.

§. 107.
Lehre von der Person Christi [3]).

Diese Lehre schien, wie die Trinitätslehre, unverrückt festzustehen, und aus dem alten System in das neue nur herübergenommen werden zu dürfen. Bei näherer Betrachtung aber zeigt sich, dass durch das Princip des Protestantismus die Stellung des Bewusstseins zum Dogma auch hier eine andere geworden ist. Der Protestantismus hat, im Gegensatz gegen die Äusserlichkeit des Verhältnisses, in das der Katholicismus das Göttliche und Menschliche zu einander setzt, ein doppeltes, nach entgegengesetzten Richtungen

1) Tractatus de providentia Dei et aeterna praedestinatione s. electione filiorum Dei ad salutem 1597 und Articulus de libero arbitrio s. humani arbitrii viribus 1598.

2) Vgl. Schweizer, Centraldogmen 1. S. 418 f. 526 f. 568 f.

3) Lehre von der Dreieinigk. Th. 3. S. 54 f. 138 f. 219 f. 398 f.

gehendes Interesse. Nach der einen Seite hin soll das Menschliche, so tief als möglich, vom Göttlichen durchdrungen, nach der andern dagegen der substanzielle Begriff der Persönlichkeit Christi nur darin erkannt werden, dass er wesentlich Mensch ist.

Schon der Grundgedanke der Lehre Servet's ist, dass Gott und Mensch in einem wesentlich immanenten Verhältniss zu einander stehen. In der protestantischen Kirche selbst haben A. Osiander und C. Schwenkfeld, von demselben Gesichtspunkte aus, die gewöhnliche Theorie weiter fortzubilden gesucht. Nach der Lehre Osiander's ist der Sohn Gottes an sich Mensch, und musste somit, was er an sich oder nur ideell war, auch in der Wirklichkeit werden, auch ohne die Sünde, da vielmehr die Weltschöpfung selbst durch die vorausbestimmte Menschwerdung Christi bedingt ist. Was bei Osiander die in der Menschwerdung des Sohnes sich selbst realisirende Idee ist, ist bei Schwenkfeld die Vorstellung eines Endlichen, das als Endliches zugleich das Princip der Unendlichkeit in sich schliesst. Dieses Endliche ist das Fleisch Christi, sofern es, an sich schon ein übercreatürliches, glorificirt und vergottet worden ist. Von einer Vergottung des Menschen und einem vergotteten Menschen sprach auch S. Frank, um im Sinne Servet's unter der Gottmenschlichkeit Christi das an sich dem Menschen immanente Göttliche, und die Menschwerdung Gottes als eine allgemeine und ewige zu verstehen [1]. Gegen die Äusserlichkeit der kirchlichen Theorie mit ihrer verführerischen Schullehre von der communicatio idiomatum hegte besonders Schwenkfeld einen tiefen Widerwillen.

Solche Ideen konnten damals noch keine weitere Bedeutung gewinnen. Dagegen stellte sich in der protestantischen Kirche, aus Veranlassung der Abendmahls-Controverse, eine Verschiedenheit der Lehrweise auch über die Person Christi schon zwischen den deutschen und schweizerischen Reformatoren heraus. Auf der einen Seite stand Luther mit seiner Behauptung der Ubiquität des Leibes Christi, auf der andern Zwingli mit seiner sogenannten Alloiosis, mit welchem aus der Rhetorik genommenen Ausdruck die Identificirung der beiden Naturen als eine blos figürliche und nominelle bezeichnet werden sollte [2]. Der wahre Unterschied zwischen beiden

---

1) Schenkel a. a. O. S. 335 f.

2) Zeller a. a. O. S. 87 f.

ist, dass der Eine das substanzielle Selbst der Person Christi in die göttliche Seite seines Wesens setzte, der Andere in die menschliche. So musste dem Einen Christus, auch dem Leibe nach, überall sein, wo er als göttliches Subject war, und dem Andern konnte der wahre Christus nur da sein, wo er auch dem Leibe nach war. Nach mehreren zwischen H. Bullinger, Petrus Martyr, Th. Beza auf der einen, Joh. Brenz und Jacob Andreä auf der andern Seite gewechselten Schriften entschied sich die Concordienformel doch nur für eine hypothetische Ubiquität. Um den Ort derselben zu bestimmen, suchten die lutherischen Theologen die Lehre von der communicatio idiomatum dadurch weiter auszubilden, dass sie die verschiedenen Arten der Mittheilung sowohl zwischen der Person und den Naturen als auch den beiden Naturen selbst, wie sie möglicher Weise stattfinden und in Sätzen der Schrift ausgesprochen sind, so genau als möglich systematisch classificirten. Die göttliche Natur sollte ihre Eigenschaften auf die realste Weise der menschlichen mitgetheilt haben und abgesehen davon, dass das Niedrige der menschlichen Natur auf die göttliche nicht übergehen konnte, der Unterschied der beiden Naturen nur darin bestehen, dass die menschliche auf dem Wege der Mittheilung besass, was die göttliche auf absolute Weise hatte. Kam die Theorie in einen gar zu grellen Widerspruch mit der Wirklichkeit, so half man sich mit Distinctionen, deren Subtilitäten sich zuletzt zu der Frage zuspitzten, ob Christus göttliche Eigenschaften, die er als Mensch besass, im Verborgenen gebraucht, oder des Gebrauchs derselben sich völlig entäussert habe. Darüber stritten Tübinger Theologen mit hessischen seit dem J. 1619 mehrere Jahre, bis auch den zur Entscheidung aufgerufenen sächsischen ein verborgener Gebrauch dieser Art als eine gar zu inhaltsleere Vorstellung erschien, so wenig man auch sagen konnte, welcher Unterschied zwischen einem verborgenen Gebrauch und einem Nichtgebrauch von Eigenschaften sein sollte, in deren Besitz gleichwohl die menschliche Natur gedacht werden musste.

Die Reformirten behaupteten in ihren der Concordienformel entgegengesetzten Schriften[1], dass göttliche Eigenschaften Attribute der menschlichen Natur nur soweit werden können, als es die

1) Die Hauptschrift ist die im J. 1581 zu Neustadt in der Pfalz erschienene Admonitio christiana.

Schranken ihrer Endlichkeit gestatten; dass keine Natur Contradictorisches in sich vereinigen, zugleich endlich und unendlich sein könne. Der reformirten Christologie liegt daher der allgemeine Kanon zu Grunde: finitum non est capax infiniti. Es gibt keine Einheit des Endlichen und Unendlichen, weil das Endliche als solches sich nur incongruent zum Unendlichen verhält. Dieser quantitativen Betrachtungsweise setzt die lutherische Christologie ihre qualitative entgegen, nach welcher das Unendliche selbst die Fähigkeit in sich hat, sich dem Endlichen so mitzutheilen, dass es, gleichsam der Schranken seiner Endlichkeit enthoben, sich zur Einheit mit ihm zusammenschliesst, das Endliche somit selbst eine Form der Existenz des Unendlichen ist. Diese Verschiedenheit der Anschauungsweise hat in der Lehre von den beiden Ständen Christi einen weiteren charakteristischen Ausdruck erhalten. Während nach der Lehre der Reformirten die Menschwerdung als solche von selbst auch die Erniedrigung ist, sofern der λόγος ἄσαρκος jetzt auch als ἔνσαρκος mit einem sich entwickelnden Leben und Bewusstsein existirt, halten die Lutheraner Menschwerdung und Erniedrigung so auseinander, dass die erstere als die Aufnahme der menschlichen Natur in der Person des Logos in das consortium der Trinität sich nur auf den Gottmenschen an sich bezieht und seine transcendente intelligible Existenz, in welcher er seiner göttlichen Gestalt sich erst entäussern muss, um in die Knechtsgestalt des menschlichen Daseins einzugehen. Die conceptio hat die exinanitio schon zu ihrer Voraussetzung, sie ist selbst das erste Moment derselben. Nur durch einen Willensact des gleichsam präexistirenden Gottmenschen geschieht es, dass Christus, der incarnirte Logos, dem Empfangenwerden im Schosse der Maria sich unterzieht, um zu einem empirisch menschlichen Lebensverlauf sich zu entwickeln. Der durch die Incarnation des Logos gesetzte Gottmensch ist an sich eine reale Persönlichkeit, ehe er sich zu dem irdischen Leben entschliesst; es muss daher zwischen dem irdisch lebenden und dem an sich seienden Gottmenschen so unterschieden werden, dass der im Stande der Erniedrigung seiner selbst entäusserte Gottmensch zwar im Wesen mit dem Gottmenschen an sich identisch ist, in der natürlichen Erscheinungsweise aber von diesem unterschieden[1]. Ist diess die ächt lutherische Christologie, so hat

1) Vergl. Schneckenburger's scharfsinnige Entwicklung dieser Lehre in den Theol. Jahrb. 1844. S. 218 f. und in der Vergl. Darst. 2. S. 194 f.

in ihr die Lehre von der Person Christi in der Richtung, in welcher sie längst darauf angelegt war, das Menschliche der Person Christi auf eine blosse Scheinexistenz herabzusetzen, den Punkt erreicht, auf welchem die transcendente Theorie von der geschichtlichen Wirklichkeit sich vollends ganz ablöste und den Zusammenhang mit ihr verlor. Ist Christus an sich der Gottmensch, noch ehe er als Mensch geboren wird, und ist schon in seinem intelligibeln gottmenschlichen Sein Göttliches und Menschliches so eins in ihm geworden, dass die menschliche Natur selbst die Eigenschaft der Ubiquität mit der göttlichen theilt, wie kann dem geschichtlichen Christus die wahre Realität eines menschlichen Lebens zugeschrieben werden?[1] Das Geschichtliche und Individuelle löst sich in allgemeine Begriffe und Bestimmungen auf. Was von der Person Christi gesagt wird, ist nur die concrete Veranschaulichung des abstracten Verhältnisses, in das

1) Darauf erwiedert Schneckenburger Theol. Jahrb. a. a. O. S. 240: „Das menschliche Bewusstsein war das des incorporirten λόγος in der Selbstentäusserung, im Anderssein, während dessen doch die Identität mit sich stattfand, als ein Ansich." — „Oder sollte der orthodoxen Anschauungsweise allein verboten sein, was sich die Speculation herausnimmt und als ihr Kleinod ansieht? Dass nämlich die Idee, wenn sie ihr Anderes setzt, sich aus sich entlässt, sich in den endlichen Geist und die Natur dirimirt, im endlichen Geist doch an sich sein und seine Entwicklung, sein Leben als das ihrige, aber eben im Anderssein wissen kann?" Es ist diess ganz richtig, aber man beachte auch die Consequenz, die darin liegt. Wie der endliche Geist, welchen die Idee als ihr Anderes setzt, nicht blos ein einzelnes Individuum ist, sondern in allen Individuen zusammen, so ist auch der Gottmensch, wenn er aus dem Ansichsein sich zum Anderssein entäussert, nicht blos das einzelne Individuum, in welchem die Kirche den Gottmenschen erblickt, sondern er existirt auf dieselbe Weise in der Vielheit der einzelnen Individuen, der Begriff des Gottmenschen als eines Individuum hebt sich mit einem Worte zum Begriff der Menschheit auf. Diess nachzuweisen ist ja auch die eigentliche Tendenz der Schneckenburger'schen Entwicklung. Es wird ihr nicht schwer, „die innern Fäden zu entdecken, wodurch die speculative Christologie mit der kirchlichen zusammenhängt und von ihr hervorgetrieben wird." — „Alle jene dem Gottmenschen zugesprochenen Prädikate und Functionen sind so Functionen der Menschheit selbst." Vgl. Darst. 2. S. 218 f. In der lutherischen Christologie treibt also der Begriff des Gottmenschen über sich hinaus, das Individuelle löst sich in das Allgemeine auf, die Entwicklung kann nur auf den Punkt zurückkehren, von welchem sie ausgieng. Dahin, zum geschichtlichen Gottmenschen, diesem bestimmten menschlichen Individuum, lenkte im Gegensatz zur lutherischen Christologie schon die reformirte zurück.

in den beiden Systemen nach der Verschiedenheit ihres Standpunkts das Göttliche und Menschliche, oder das Endliche und Unendliche, zu einander gesetzt werden. Je entschiedener der lutherische Lehrbegriff auf Einheit dringt, auf ein lebendiges gegenseitiges Ineinandersein des Göttlichen und Menschlichen, um so mehr liegt ihm daran, diese Einheit nicht als eine erst zeitlich entstandene, sondern an sich seiende aufzufassen, über den geschichtlichen Gottmenschen den an sich seienden zu stellen, als die Voraussetzung desselben; nur wenn eine solche Einheit des Endlichen und Unendlichen an sich zur Capacität der menschlichen Natur gehört, kann sie auch in der Wirklichkeit so stattgefunden haben. Je mehr dagegen der reformirte Lehrbegriff Göttliches und Menschliches auseinanderhält, um so weniger streitet es mit der Äusserlichkeit dieses Verhältnisses, es auch als ein erst mit der Geburt Christi zeitlich entstandenes zu betrachten. Die Lehre von der Person Christi ist daher überhaupt der Punkt, auf welchem sich der charakteristische Unterschied der beiden Systeme in seinen tiefsten Beziehungen aufschliesst. Wie das lutherische System in seiner Ubiquitätslehre das Menschliche zu einer solchen Einheit mit dem Göttlichen erhebt, dass beide im Grunde wie zwei sich deckende Grössen sich zu einander verhalten, so geht in dem reformirten der λόγος ἄσαρκος soweit über den ἔνσαρκος hinaus, dass das, was der Logos in seiner Beziehung zur menschlichen Natur ist, eigentlich kaum in Betracht gegen das kommt, was er ausserhalb derselben an sich auf absolute Weise ist. Ja, so viel fehlt hier zu einer auf einer communicatio idiomatum beruhenden Einheit der beiden Naturen, dass die menschliche Natur nicht unmittelbar, sondern nur vermittelst des heiligen Geistes zur persönlichen Einheit mit dem Logos verbunden wird, und nach Analogie der Gnadengaben die Verbindung des Logos mit dem Menschen Jesus nur vollkommener dasselbe ist, was in geringerem Maasse auch zwischen den Glaubigen und dem Logos stattfindet. Dieselbe abstracte Trennung, wie in der Person Christi, ist es, wenn dasselbe System das Verhältniss Gottes und des Menschen nur so zu bestimmen weiss, dass der absoluten göttlichen Causalität das Menschliche als das schlechthin Endliche und Abhängige gegenübersteht. Es ist keine innere Vermittlung beider, sondern nur ein schlechthiniges Determinirtsein des Einen durch das Andere. Während so im reformirten System Endliches und Unendliches in abstracter Trennung einander gegenüber-

stehen, ist es dem lutherischen, wie in der Person Christi, so überhaupt in seiner durch das ganze System hindurchgehenden Tendenz um nichts mehr zu thun, als um eine so viel möglich concrete Einheit. Das endliche Subject will das Göttliche nicht als ein absolut transcendentes ausser sich, sondern so viel möglich als ein innerlich immanentes in sich selbst haben, es zieht dasselbe mit dem ganzen Drange seines Wesens aus seiner abstracten Ferne zu sich herüber, um sich innerlich mit ihm zu vermitteln, und je näher und inniger es sich mit ihm verbunden weiss, und seiner substanziellen Nähe und Gegenwart gewiss ist, um so freier verhält es sich in dieser mittlern, zwischen Gott und dem Menschen in der Mitte stehenden Sphäre zu ihm, um so mehr ist es seiner subjectiven Freiheit sich bewusst, und in seiner Freiheit auch der Fähigkeit, das Unendliche in sich aufzunehmen und sich zur Einheit mit ihm zusammenzuschliessen. Alles, was das lutherische System von dem reformirten unterscheidet, schliesst sich in der lutherischen Christologie in sich zusammen. Je inniger das System in seiner Abneigung gegen die unbedingte Prädestination an seinem protestantischen Subjectivitätsbewusstsein festhält, und je tiefer es in seiner Lehre von der Sünde und vom Glauben das endliche Subject seiner Nichtigkeit und Bedürftigkeit sich bewusst werden lässt, um so mehr ist es darauf angelegt, das auf sich selbst zurückgewiesene Subject mit der vollen Energie seines Selbstbewusstseins nur in der Einheit mit dem Göttlichen und nur auf dem Punkt, wo das Göttliche und Menschliche sich am tiefsten zur lebendigen Einheit durchdringen, die höchste Befriedigung seines Heilsinteresses finden zu lassen. Dem reformirten System fehlt in der abstracten Transcendenz seiner Gottesidee das Bedürfniss eines solchen Einheitspunkts.

Wie die reformirte Christologie das Hauptgewicht auf die Realität des Menschlichen in Christus in seinem Unterschied vom Göttlichen legt, so setzt die socinianische das Substanzielle der Persönlichkeit einzig nur in das Menschliche, und die arminianische stellt sich von selbst als Mittelglied zwischen beide. Im Gegensatz gegen die lutherische Christologie macht in allen von ihr abweichenden Lehrbegriffen das Menschliche der Person Christi immer entschiedener das von Anfang an ihm gebührende Recht geltend.

§. 108.

Lehre von der Versöhnung.

So eng die Lehre von der Versöhnung mit dem Grundartikel zusammenhängt, auf welchem der ursprüngliche Gegensatz des Protestantismus und Katholicismus beruht, kam sie doch nicht in die Reihe der controversen Lehrpunkte zu stehen. Während Melanchthon sich an den einfachen schriftmässigen und hergebrachten Satisfactionsbegriff hielt, stellte Luther, über die Scholastik zurückgreifend, den Tod Christi am liebsten unter dem alten, für die populäre Form des Vortrags besonders geeigneten Bilde eines Kampfes mit Gesetz, Tod, Teufel und Hölle dar[1]. Doch blieb ihm auch der Genugthuungsbegriff nicht fremd und zwar unterschied er schon eine doppelte Weise der Stellung Christi unter das Gesetz, indem er nicht blos die Werke des Gesetzes gethan, sondern auch die Strafe und Pein desselben gelitten habe. Diese Unterscheidung eines doppelten Gehorsams, welche sodann nicht blos bei A. Osiander, sondern auch den ihn bestreitenden streng lutherischen Theologen als gemeinsamme Voraussetzung sich findet, und daher sehr natürlich auch in die Concordienformel übergieng[2], ist jetzt der Hauptbegriff, an welchem die Lehre von der Erlösung und Versöhnung sich fortbewegt. Erforderte der strengere protestantische Begriff von der Heiligkeit des Gesetzes die absolute Erfüllung desselben, so konnte der Gottmensch, als der dominus legis, nach der protestantischen Anschauung, wie durch sein Leiden, so auch durch sein Thun nur der Stellvertreter der Menschen gewesen sein. Ihre Wurzel aber hatte diese Theorie in dem anselm'schen Satisfactionsbegriff, welcher durch den thuenden, dem leidenden zur Seite gestellten Gehorsam auf verschiedene Weise modificirt werden konnte. Auf der einen Seite war es zwar eine quantitative Erweiterung des Satisfactionsbegriffs, wenn zu dem Leiden auch das Thun hinzukam, auf

1) Luther schildert diesen Kampf ganz auf dieselbe Weise, wie Gregor von Nyssa, als eine Überlistung, durch welche alle jene Mächte, weil sie sich mit Unrecht an Christus vergriffen, zu Schanden wurden. Vgl. Luther's Kirchenpostille in der Erl. Ausg. Bd. 15. S. 57 f. und die von Weisse a. a. O. S. 149 f. und Hofmann Schutzschriften 1857. S. 36 f. zusammengestellten Stellen. Über Satisfaction, Genugthuung, sprach sich Luther besonders aus in einer Predigt der Kirchenpostille. Erl. Ausg. Bd. 11. S. 280 f.

2) Art. 3. de justitia fidei coram Deo S. 684 f. 696.

der andern änderte sich die Ansicht von dem leidenden Gehorsam qualitativ dadurch, dass er von dem thuenden nicht streng getrennt werden konnte, sondern mit ihm auch wieder zur Einheit zusammengenommen werden musste und so betrachtet auch nicht mehr die ausschliessliche Bedeutung eines satisfactorischen Strafleidens hatte. Wenn daher auch die lutherischen Theologen den Satisfactionsbegriff noch in seiner ganzen Schärfe festhielten, so lag doch in dem thuenden Gehorsam schon ein übergreifendes, auf seine Auflösung hinzielendes Moment[1].

Den Gegensatz gegen die die Spitze des Strafleidens im Tode Christi fixirende Satisfactionstheorie bildete die Ansicht, welche, wie diess die Vorstellung Luthers war, das Hauptgewicht auf den organischen Zusammenhang des Gottmenschen mit der Menschheit legte, oder darauf, dass er in das ganze natürliche und gesetzliche Dasein eingegangen, in der innigsten Lebensgemeinschaft mit den Menschen, von der Geburt bis zu seiner Auferstehung siegreich alles das für sie überwand, worin sie selbst den von ihm bekämpften Mächten erlegen waren. Auf dieser Seite stehen auch die, welche sich Christus als den Gottmenschen oder idealen Menschen in einem so immanenten Verhältniss zu der Menschheit dachten, dass in ihrer Anschauung von der Person Christi an sich schon alles enhalten war, was die Lehre von der Erlösung und Versöhnung in sich begreift, wie diess bei A. Osiander, C. Schwenkfeld, S. Frank u. A. der Fall war. Zwingli und Calvin behielten zwar gleichfalls das Satisfactionsdogma als traditionelle Lehrform bei, auf ihrem Standpunkt stellte sich aber alles Satisfactorische von selbst unter die Idee des absoluten Decrets, welchem gegenüber die Genugthuung Christi

---

1) Vgl. Thomasius, das Bekenntniss der lutherischen Kirche von der Versöhnung 1857. S. 47 f. Flacius, welcher die vollkommene Gesetzeserfüllung in beides selzte, das Erleiden der Strafe und die Leistung des schuldigen Gehorsams, sagte doch zugleich in seiner Refutatio Confessionis Osiandri: „tota vita filii Dei tam obedientiae tam passionis nomine comprehendi potest. Nam et obedientia fuit perpetua quaedam passio, et passio perpetua obedientia." Wenn die Schüler Melanchthons nach dessen Vorgang den activen Gehorsam nicht immer ausdrücklich hervorhoben, so wollten sie ihn nicht ausschliessen, sondern nur beides ohne diese subtile Distinction zusammenfassen als die „tota obedientia a principio nativitatis usque ad resurrectionem", wie Vict. Strigel Loci theol. 1. S. 333 sich ausdrückt. Vergl. Heppe, Dogmatik des deutschen Protest. 2. S. 181 f.

nicht die causa meritoria des Heils, sondern nur die causa instrumentalis der Ausführung des Heilsbeschlusses, und nicht die objective Heilsvermittlung, sondern nur die subjective Bekräftigung der Heilsgewissheit der Zweck des Leidens und Todes Christi war. Dazu kommt, dass der reformirten Theologie auch in ihrer Lehre von der Person Christi die Voraussetzungen der Satisfactionstheorie fehlten. Da alles Thun und Leiden nur dadurch satisfactorisch ist, dass es das Thun und Leiden derjenigen Person ist, deren göttliche Natur ihm einen unendlichen Werth gibt, in der reformirten Anschauung aber alles Thun und Leiden des Gottmenschen nur auf die menschliche Seite fällt, und selbst die Nichtverpflichtung zum Gesetzesgehorsam nur von dem Logos an sich, nicht aber dem fleischgewordenen, der wesentlich nur der successiv sich entwickelnde Mensch ist, behauptet werden kann, so hat er durch seinen Gehorsam sich selbst etwas verdient, und Andere nehmen nur insofern daran Theil, als sie ihm wesentlich angehören und durch die Übung desselben Gehorsams das in sich verwirklichen, was er auf urbildliche Weise für sie ist. Diess ist der bei den Reformirten an die Stelle des lutherischen Satisfactionsbegriffs tretende Begriff der Lebensgemeinschaft mit Christus [1].

Innerhalb der protestantischen Kirche wurde der mit der Unterscheidung seines doppelten Gehorsams herrschend gewordenen Satisfactionstheorie die Wahrheit ihrer Voraussetzungen durch den entschiedenen Widerspruch in Frage gestellt, welchen der reformirte Theologe Joh. Piscator gegen den Satz erhob, dass Christus, als Herr des Gesetzes, nicht wie jeder Mensch zum Gehorsam gegen den Schöpfer verbunden gewesen sei [2]. Die Hauptstärke seines Angriffs lag in den dialektischen Folgerungen, die er aus dem kirchlichen Lehrsatz zog, dass der thuende Gehorsam neben dem leiden-

1) Schneckenburger Theol. Jahrb. 1844. S. 245 f. Vgl. Darst. 2. S. 26 f. Schweizer, Gl.lehre der ev. ref. Kirche 2. S. 389 f. Zeller. das theol. System Zw. S. 70. meine Lehre von der Versöhnung S. 334.

2) Theses theol. Vol. 3. 1618. S. 321 f. 330 f. 437 f. Dass Christus den Gesetzesgehorsam für sich selbst geleistet habe, weil das Gesetz entweder zum Gehorsam oder zur Strafe, nicht zu beidem zugleich verbinde, hatte auch schon in der lutherischen Kirche G. Karg behauptet, aber auf die von den Wittenberger Theologen erhaltene Belehrung im Jahr 1570 wieder zurückgenommen. Walch Einl. in die Rel.streit. der ev. luth. Kirche 1. S. 171. 4. S. 161.

den nicht nur an sich überflüssig, sondern auch als doppelte Bezahlung der Schuld eine Ungerechtigkeit von Seiten Gottes und in Beziehung auf die Menschen eine moralische Unmöglichkeit sein würde, sofern er sie einer Leistung entbände, die für sie absolute Pflicht ist, des Gehorsams gegen das göttliche Gesetz. In der Ansicht und Argumentationsweise PISCATOR's war schon die socinianische Polemik in die Dogmatik der protestantischen Kirche eingedrungen.

Der Socinianismus hatte gleich anfangs eine sehr entschiedene Stellung gegen das Satisfactionsdogma genommen. Er befand sich hier gerade auf einem Boden, auf welchem seine zersetzende Dialektik sich mit dem vollen Bewusstsein ihrer Überlegenheit bewegen konnte, um die schwachen Seiten des Systems aufzudecken und ihm in den Voraussetzungen, auf welchen es beruht, die Wurzeln seiner Existenz abzuschneiden. Die Hauptmomente der socinianischen Kritik des Satisfactionsbegriffs waren kurz folgende [1]: Gott kann schlechthin vergeben, kann er es nicht vermöge seiner Gerechtigkeit, so wäre seine Gerechtigkeit nur eine mit der Idee seines Wesens streitende Beschränkung; Vergebung und Genugthuung heben sich auf, was vergeben ist, kann nicht wieder gefordert werden, in jedem Fall könnte das, was gefordert wird, nur die an keinem andern als dem schuldigen Subject vollziehbare Strafe sein; Christus hat die vorausgesetzte Satisfaction nicht geleistet, da er den ewigen Tod nicht erduldete und für so Viele, er der Eine, auch nicht hätte erdulden können; endlich würde der Mensch, wenn die Gerechtigkeit Christi ihm zugerechnet wäre, ebendamit jeder sittlichen Verpflichtung enthoben sein. Auf ihrer positiven Seite stellte die socinianische Lehre das ganze Wesen der Versöhnung in die Subjectivität des Menschen. Der Mensch darf sich mit Gott versöhnt wissen, sobald er seine Sünden bereut und sich bessert. Erlöser von der Sünde ist Christus durch die moralische Wirkung seiner Lehre und seines Beispiels, und Seligmacher in Folge seiner Erhöhung, aus menschlicher Sympathie, durch reelle Ertheilung der Seligkeit. Dieselbe absolute Bedeutung, welche in der kirchlichen Lehre der Begriff der Gerechtigkeit hat, hat in der socinianischen die Idee der Seligkeit als das Höchste, welchem alles Andere untergeordnet wird. Was dort der Gottmensch ist, ist hier der reine Mensch.

---

1) F. SOCINUS in den Praelect. theol. Bibl. Fr. Pol. 1. S. 566 f. Lehre von der Versöhnung S. 374 f. FOCK a. a. O. S. 615 f.

In den Gegensatz dieser beiden Lehren stellte sich, als vermittelnde Theorie, die des H. Grotius[1]), welcher mit den Socinianern an sich die Erlassung der Strafe für möglich hielt, aber dagegen auf der Nothwendigkeit der Vollziehung eines Strafexempels in dem concreten Fall beharrte. Gott ist nicht als Gläubiger, wie nach Socin, sondern als Regent eines Gemeinwesens zu denken. Durch unklare und unrichtige Distinctionen wollte Grotius seiner Theorie, in ihrem Unterschied von der socinianischen, den Satisfactionsbegriff vindiciren, sie steht aber jener so nahe, dass auch sie das Hauptmoment nur in den moralischen Eindruck des Todes Christi legt. Mit besserem Recht behauptete die gewöhnliche Theorie der arminianischen Theologen einen vermittelnden Charakter, indem sie den Begriff des Opfers festhielt, und das Opfer des Todes Christi als ein zureichendes betrachtete, sowohl nach dem Willen Gottes, der es bestimmte, als nach der Würde der Person, die es darbrachte.

Den eigentlichen Gegensatz zur kirchlichen Lehre bildet nur die socinianische, nur zwischen diesen beiden Theorien konnte daher die Hauptfrage, um welche es sich in der weitern Entwicklung des Dogma handelt, zur Entscheidung kommen, der kirchliche Satisfactionsbegriff hat aber schon in der Lehre von der Person Christi seinen Haltpunkt verloren.

§. 109.

Lehre von der Rechtfertigung und vom Glauben.

In keiner andern Lehre ist das ursprüngliche und innerlichste Interesse, von welchem Luther in dem grossen Kampf, welchen er zuerst mit Papstthum und Katholicismus zu bestehen hatte, ausgieng, in einem so treuen und urkundlichen Ausdruck ausgesprochen, wie in der Lehre von der Rechtfertigung und vom Glauben. In ihr schliesst sich der Gegensatz des Katholicismus und Protestantismus in seiner ganzen Tiefe auf. Er beruht wesentlich darauf, dass der Protestantismus die subjective und individuelle Aneignung des Erlösungsheils, in welcher das Wesen der Rechtfertigung und des rechtfertigenden Glaubens besteht, auf der einen Seite ebenso als die innerste Sache des dabei betheiligten Subjects betrachtet, wie er dagegen auf der andern sie so wenig als möglich durch die eigene

---

1) Defensio fidei catholicae de satisfactione Christi. 1617.

Thätigkeit des Subjects selbst vermittelt werden lassen will, während der Katholicismus nicht nur das Subject ohne Bedenken selbstthätig dazu mitwirken lässt, sondern auch zwischen Gott und das Subject eine Reihe vermittelnder Momente einschiebt, in welchen er die ganze Äusserlichkeit seiner Anschauungsweise darlegt.

Der protestantische Lehrbegriff geht vom tiefsten Bewusstsein der Sünde und Sündenschuld aus. Gerechtfertigt ist der Mensch subjectiv durch die Gewissheit der Sündenvergebung, vermittelst des Glaubens, als eines rein receptiven Actes, und objectiv durch einen auf das einzelne Subject sich beziehenden rein declaratorischen Act Gottes. In der einen Beziehung, wie in der andern, ist die Rechtfertigung die Zurechnung der Gerechtigkeit Christi, und die Rechtfertigung vollendet sich in einem und demselben Momente. Die Hauptdifferenz der beiden Lehrbegriffe ist, dass es dem katholischen nicht sowohl um die Beruhigung des Bewusstseins wegen einer rückwärts liegenden Schuld, dieses Negative, als vielmehr das Positive, die Begründung eines neu beginnenden Zustandes der Heiligung zu thun ist. Das Princip der Rechtfertigung ist nicht der Glaube in dem bestimmten tiefern Sinne, welchen die protestantische Lehre dem rechtfertigenden Glauben gibt, überhaupt nicht der Glaube, sondern wesentlich die Liebe, und die Rechtfertigung selbst ist nicht blos eine Gerechterklärung, sondern eine wirkliche Gerechtmachung, welche zwar in der durch die eingegossene Gnade mitgetheilten habituellen Gerechtigkeit principiell schon enthalten ist, aber erst succesiv sich entwickelt. Vergebens bemühten sich beide Theile auf den Religionsgesprächen zu Augsburg im J. 1530 und zu Regensburg im J. 1541 einen Gegensatz auszugleichen, welcher zu tief lag, als dass er durch künstlich entworfene zweideutige Formeln auch nur für den Augenblick hätte verdeckt werden können. Um so entschiedener schloss sich der katholische Lehrbegriff gerade auf diesem Hauptpunkt zu Trient gegen den protestantischen ab[1].

In der lutherischen Kirche selbst nahm man an der Äusserlichkeit eines Verhältnisses Anstoss, das in der blossen Zurechnung der Gerechtigkeit Christi, zur Sündenvergebung, besteht. A. Osiander rechnete die Rechtfertigung im Sinne der lutherischen Lehre

---

1) Gegensatz des Katholicismus und Protestantismus S. 258 f.

noch zum Objectiven der zwischen Gott und Christus verhandelten Satisfaction, und die Rechtfertigung in seinem Sinne liess er erst auf dem Punkte beginnen, auf welchem der Mensch durch den die Gerechtigkeit Christi ergreifenden Glauben nicht blos für gerecht erklärt wird, sondern auch wirklich dadurch gerecht wird, dass ihm die Gerechtigkeit Christi, als die wesentliche Gerechtigkeit Gottes, selbst inwohnt. Die Rechtfertigung ist daher nach OSIANDER das mystische Einswerden des Menschen mit Christus, als dem absoluten Princip der Gerechtigkeit. In seiner Anschauung von der Person Christi, der als Sohn Gottes auch der urbildliche Mensch ist, trat auch ihm der Satisfactionsbegriff zurück, und die Hauptsache war ihm nicht sowohl das von Christus zur Heilsvermittlung thatsächlich Geschehene, als vielmehr das, was Christus selbst ist, als das wesentliche Princip der Gerechtigkeit, durch dessen Mittheilung und Einwohnung allein der Einzelne selbst gerecht werden kann. Durch den Glauben wird der Glaubige Christus so einverleibt, dass er in dieser lebendigen, concreten Einheit mit ihm Fleisch von seinem Fleisch, Bein von seinem Bein ist[1]). Nur einseitig und im falschen Gegensatz zu der gar nicht unter diesen Gesichtspunkt ge-

1) Auch OSIANDER spricht wieder von einer blossen Zurechnung der wesentlichen Gerechtigkeit Christi (*justitia, quae est ejus divina natura — nobis etiam imputatur, ac si esset nostra propria.* De unico med. conf. M. 3.). Diess geschieht aber nur, um in der Einheit Gottes und des Menschen, in die er das Wesen der Rechtfertigung setzt, beide auch wieder auseinanderzuhalten. Der Hauptbegriff seiner Theorie bleibt daher immer die wesentliche Gerechtigkeit Christi, die er durch den allgemeinen Satz begründet: *omnis justitia proprie de justitia loquendo, aut est divina justitia et essentia Dei, aut est humana justitia et qualitas creata, nullo autem modo actio aut passio.* Es kommt nicht auf das an, was Christus gethan oder gelitten hat, sondern auf das, was er ist, somit nicht auf das Negative der Auseinandersetzung mit dem Gesetz, sondern das Positive der Lebensgemeinschaft mit ihm. Was die lutherische Rechtfertigungslehre von allen andern Theorien charakteristisch unterscheidet, besteht immer wieder darin, dass keine sosehr wie jene der Ausdruck des innern Kampfs und Zwiespalts ist, in welchem sich ursprünglich in der Seele LUTHER's aus dem tiefsten Sündenbewusstsein das Bewusstsein der evangelischen Heilsgnade entwickelte. Hieraus erklärt sich auch die Abweichung OSIANDER's. Abgesehen davon hängt auch in der lutherischen Rechtfertigungslehre alles nicht sowohl an dem, was Christus gethan oder gelitten hat, als vielmehr an dem, was er ist, da ja sein Leiden und Thun seinen Werth nur darin hat, dass es das Leiden und Thun des Gottmenschen ist. Der höchste Begriff ist daher auch so die Gemeinschaft mit dem Gottmenschen.

hörenden Lehre des F. Stancarus stellt die die Osiander'sche Lehre verdammende Concordienformel dieselbe so dar, wie wenn sie die göttliche Natur Christi mit Ausschliessung der menschlichen für das alleinige Heilsprincip erklärte. Auch Schwenkfeld fasste die Osiander'sche Lehre so auf, so einverstanden er mit ihr in der Opposition gegen die Äusserlichkeit eines Glaubensbegriffs war, welchem zufolge die Rechtfertigung in der blossen Zurechnung einer ausser uns befindlichen Gerechtigkeit bestehen sollte. Darin gehen freilich beide, Osiander und Schwenkfeld, doch mehr dem Ausdruck als der Sache nach, sehr weit aus einander, dass dieselbe principielle Bedeutung, welche Osiander der wesentlichen Gerechtigkeit in der Lehre von der Rechtfertigung beilegt, von Schwenkfeld dem glorificirten Fleische Christi zugeschrieben wird. Die Osiander'sche Rechtfertigungslehre beruht auf einer Grundanschauung, welche einen constanten, in den verschiedensten Formen wiederkehrenden Gegensatz zum lutherischen Dogma bildet. Der Äusserlichkeit des lutherischen Rechtfertigungsbegriffs gegenüber hatten Anabaptisten und Schwenkfeldianer, Mystiker, wie S. Frank, sodann Socinianer und Arminianer das gemeinsame Interesse, Rechtfertigung und Heiligung, und ebenso Glauben und Werke, in ihrer innern Einheit so aufzufassen, dass die Nothwendigheit der Annahme hinwegfiel, das declaratorische Urtheil sich über etwas aussprechen zu lassen, was factisch im Menschen nicht vorhanden ist. Unter denselben Gesichtspunkt gehört auch die Spener'sche Auffassung der Lehre von der Rechtfertigung und vom Glauben [1].

Mit der Lehre vom Glauben, als dem Princip der Rechtfertigung, hängt auf der einen Seite die Lehre von den Werken, auf der andern die Frage, wie sich die Absolutheit der Gnade zu der Subjectivität des Glaubens verhält, sehr eng zusammen.

Was den erstern Punkt betrifft, so wurde in der lutherischen Kirche zwar die Nothwendigkeit der Werke, jedoch nur nicht zur Seligkeit, gelehrt. Im Streite mit G. Major und J. Menius stellte N. Amsdorf im Jahr 1559 sogar die paradoxe Behauptung auf, dass gute Werke zur Seligkeit schädlich seien. Von einer objectiven Nothwendigkeit der guten Werke zur Erlangung der nur im Rathschluss Gottes begründeten Seligkeit kann auch im reform. System nicht die Rede

1) Vgl. Gass a. a. 2. S. 432: „Spener gelangte zu einem gewissen Osiandrismus."

sein, wohl aber von einer subjectiven, sofern das reformirte Subject, welchem die Realität des Glaubens keine so unmittelbare Selbstgewissheit ist, wie dem lutherischen, erst durch Bethätigung des Glaubens in guten Werken desselben gewiss sein kann [1]. G. Calixt's Dogmatik und Moral enger verbindende Lehrweise brachte von selbst mit sich, dass zwischen dem Glauben und den Werken nicht so streng geschieden werden konnte, wie sonst von den lutherischen Theologen geschah. Wie von Calixt die christliche Religiosität wesentlich in das Zusammensein des Glaubens mit dem Sittlichen gesetzt wurde, so ist noch mehr in Spener's Begriff der Wiedergeburt der christliche Heilsprocess eine organische Lebensentwicklung [2].

Der zweite Punkt bezieht sich auf die Hauptdifferenz des lutherischen und reformirten Systems. In dem letztern reihte sich der Glaube von selbst in die Reihe der Momente ein, in welchen die Idee der absoluten Prädestination sich explicirt, im lutherischen war hier gerade die Aufgabe, die Consequenz des absoluten Decrets abzuschneiden. Wie diess aber geschehen sollte, war den lutherischen Theologen nicht klar. Auf der einen Seite sollte der Glaube nur eine rein receptive Form und selbst nur Geschenk oder Wirkung der Gnade sein, auf der andern konnte das, was dem Absolutismus der Gnade in der Subjectivität des Menschen eine Schranke setzt, auch nur der Glaube sein, aber freilich nur sofern er, nicht selbst schon von der Gnade gewirkt, aus der freien Thätigkeit des Subjects selbst hervorgeht, und doch wäre eine die Erwählung bedingende praevisa fides gar zu pelagianisch gewesen [3].

Nach der Lehre der Socinianer und Arminianer gehören Glaube und Werke wesentlich zusammen. Der Gegensatz zwischen dem Glauben und den Werken ist aufgehoben in Werken, bei welchen das Unvollkommene der That durch die an sich gute Gesinnung ergänzt wird. Rechtfertigend ist daher der Glaube nur als sittliche

---

1) Schneckenburger, Vergleichende Darstellung. 1. S. 38 f. Schweizer, Theol. Jahrb. 1856. S. 9 f.

2) Gass a. a. O. 1. S. 309. 2. S. 145 f. 433 f.

3) Über die völlig nichtssagenden Formeln, mit welchen die lutherischen Theologen diesen Knoten zu lösen suchten, vergl. man Schmid, die Dogmatik der evang. lutherischen Kirche. S. 256 f. Über diesen schwächsten Punkt des Systems geht man in den gewöhnlichen Darstellungen gar zu leicht hinweg.

Gesinnung, und nur in diesem Sinne wird der Glaube als Gerechtigkeit zugerechnet, nicht im Sinne des protestantischen Imputationsbegriffes [1]).

Die einzelnen Momente der Heilsordnung wurden von den protestantischen Theologen verschieden bestimmt [2]). Der Mittelpunkt bleibt im lutherischen System immer der Glaube mit der ihm entsprechenden Rechtfertigung. Zu seiner Voraussetzung hat der Glaube die auditio als das Correlat der vocatio, die illuminatio, die conversio oder poenitentia, welche sich in die contritio und die fides theilt, alle andern Momente, wie die sanctificatio, renovatio, unio mystica, haben die Rechtfertigung immer schon zu ihrer Voraussetzung.

§. 110.

Lehre von den Gnadenmitteln.

Immer deutlicher wird es, je weiter man von Dogma zu Dogma fortgeht, wie die protestantische Dogmatik aus dem äussern Gebiete, in welchem die katholische den Process der Heilsordnung vor sich gehen lässt, in die Innerlichkeit des religiösen Bewusstseins sich zurückzieht, und so auch die Materialität der katholischen Heilsmittel zu vergeistigen sucht.

Es zeigt sich diess schon darin, dass jetzt Gnadenmittel und Sacramente nicht mehr identische Begriffe sind, indem die protestantische Lehre den Sacramenten das Wort Gottes gegenüberstellt, und beide unter der Einheit desselben Gesichtspunkts begreift.

1. Das Wort Gottes.

Was die Schrift theoretisch als Erkenntnissprincip des christlichen Glaubens und der christlichen Theologie ist, ist das Wort Gottes practisch als Heilsprincip, als das den seligmachenden Glauben vermittelnde Gnadenmittel, und wie die Schrift in jener Beziehung einen inspirirten Charakter hat, so sollte sie auch als Wort Gottes eine immanente specifisch übernatürliche Kraft haben. Das letztere bestritt Herm. Rathmann (Prediger in Danzig) durch die Behauptung,

---

1) F. Socinus, De justif. B. T. p. 1. S. 619 f. Fock a. a. O. S. 673 f. Limborch, Theol. chr. 6, 4.

2) Über die verschiedene Stellung der Begriffe: Gnadenrathschluss, Satisfaction, Zurechnung, Glaube, in den beiden Systemen, vergl. Schneckenburger, Theol. Jahrb. 1844. S. 250 f.

dass die heilige Schrift keine andere Kraft habe, als jede andere Schrift, was sie übernatürlich wirke, sei nicht ihr, sondern der mit ihr erst sich verbindenden Kraft des heiligen Geistes zuzuschreiben [1]. Auf dieselbe Frage über das Verhältniss des Geistes und des Worts bezog sich die abweichende Lehre, welche in der reformirten Kirche nach ihrem Urheber, Claude Pajon (Professor der Theologie in Saumur seit 1666), Pajonismus genannt wurde. Wie Rathmann durch die Unterscheidung, die er machte, statt des Übernatürlichen, das man der Schrift zuschrieb, nur das auf natürliche Weise ihr Zukommende festhalten wollte, so hatte es auch der Pajonismus darauf abgesehen, mit Ausschliessung aller übernatürlichen Gnadenwirkungen den heiligen Geist nur auf dem ordentlichen Wege des Dienstes am Worte zur Bekehrung wirken zu lassen [2].

Bei der Eintheilung des Worts in Gesetz und Evangelium konnte man das entgegengesetzte Interesse haben, entweder das Evangelium schon im Gesetz, sofern es als Wort Gottes von Gott geoffenbart ist, zu begreifen, oder das Gesetz als durch das Evangelium abgethan zu betrachten. Zu dem erstern neigte man sich in der reformirten Kirche hin, wie diess schon bei Zwingli und Calvin der

---

1) Vergl. Engelhardt, der Rathmannische Streit, in Niedner's Zeitschrift für hist. Theol. 1854. S. 43 f. Den Hauptanlass des Streits gab Rathmann's Schrift: J. Chr. Gnadenreich, 1621. Das Hauptmoment lag in der Frage: ob das Wort Gottes schon vor und ausser dem Gebrauch eine innere göttliche Kraft in sich habe? Die Gegner und die Theologen der Wittenberger, Königsberger, Jena'schen und Helmstädter Facultät in ihren Gutachten behaupteten diess, Rathmann läugnete es. Die heilige Schrift war ihm nur das äussere Wort oder Zeugniss, das erst durch die vorangehende Erleuchtung des heiligen Geistes zu Gott führe. Wie die Gegner diess Schwenkfeldisch nannten, so wurde Spener einer Erneuerung der Rathmannischen Irrthümer beschuldigt. Spener unterschied von dem Materiale des göttlichen Worts das Formale, d. h. die in ihm enthaltene göttliche Wahrheit, die durch den Gebrauch in uns lebendig werde, aber nicht ohne den heil. Geist. A. a. O. S. 113.

2) Pajon verneint überhaupt alles unmittelbare Einwirken Gottes. Den Determinismus des reformirten Systems läugnete er nicht, aber Gott wirkt nur durch die unendliche Verkettung der Mittelursachen. Dass die Gnadenmittel nicht bei allen denselben Erfolg haben, hat seinen Grund in der Ungleichheit der Umstände, unter welchen ihre Wirksamkeit an den Einzelnen gelangt. Ächt pelagianisch liess er auch die Gnade nur durch den Verstand auf den Willen wirken. Die deterministische Gnadenwahl bleibt zunächst noch, aber alles ist schon auf natürliche Weise vermittelt. Vgl. Schweizer, Centraldogm. 2. S. 564 f.

Fall ist [1]), das letztere schärfte sich in der lutherischen Kirche zum Antinomismus. Antinomistisch lautende Äusserungen Luther's wurden in Joh. Agricola zum ausgesprochenen Antinomismus, welcher, obgleich von Luther selbst kräftig bekämpft, auch nachher noch in seiner schroffsten Gestalt sich geltend machte [2]), und der Concordienformel Veranlassung gab, durch die Unterscheidung eines dreifachen Werths und Nutzens des Gesetzes die lutherische Lehrweise festzustellen.

2. Die Sacramente.

Der anfangs noch schwankende lutherische Begriff des Sacraments erhielt seine genauere Bestimmung theils durch die Beschränkung seines Umfangs auf die Zweizahl, da auch die Absolution, wegen des ihr fehlenden Merkmals des äussern Zeichens, der Taufe und dem Abendmahl nicht gleichgestellt werden konnte, theils dadurch, dass der Glaube, in welchen Luther zuerst die ganze Realität des Sacraments setzen wollte, die Objectivität desselben schon zu seiner Voraussetzung haben zu müssen schien, und ihr gegenüber nur die die Wirksamkeit des Sacraments bedingende subjective Seite bilden sollte [3]). Zwingli nahm die Sacramente von Anfang an als blosse Zeichen, sie sind als religiöse Erkenntnissakte Zeichen des Glaubens und der im Glauben übernommenen Verpflichtung Pflichtzeichen [4]). Auch für Calvin sind die Sacramente an sich blosse Zeichen, aber es verbindet sich mit ihnen ein objectiv göttliches Princip, der in dem Sacrament als seinem Organ wirkende heilige Geist, dessen Wirksamkeit sich zum Sacrament so frei verhält, dass sie keine ihm immanente, sondern nur eine durch dasselbe äusserlich vermittelte ist [5]). Die Socinianer und Arminianer gaben ohnediess den Sacramenten keine andere, als blos bildliche Bedeutung, sie stehen auf dem äussersten Punkte des Gegensatzes zu dem katholischen, zu Trient bestätigten Lehrsatz des conferre gratiam ex opere operato, womit allen abweichenden Ansichten gegenüber die Bedeutung der

1) Schenkel a. a. O. 1. S. 172 f.

2) Elwert, De antinomia J. Agricolae Islebii. Diss. hist. theol. 1836.

3) Vergl. Luther, de captiv. babyl. und catech. maj. S. 545. Schenkel, a. a. O. S. 395 f.

4) Zeller a. a. O. S. 111 f.

5) Inst. chr. rel. 4, 14.

Sacramente in die reine Objectivität der äussern Handlung gelegt wird.

a. Die Taufe.

Die Auffassung der Taufe war, wie sich von selbst versteht, bedingt durch den principiellen Unterschied der Ansichten, dieser selbst aber trat hier am meisten zurück. Die Hauptfrage war, ob die Taufe als Kinder- und Wassertaufe eine im Wesen der Sache und in der Schrift begründete Bedeutung habe, worüber SERVET und SCHWENKFELD, die Wiedertäufer und Socinianer von der kirchlichen Lehre mehr oder minder abwichen. Um die Kindertaufe zu rechtfertigen, nahmen die lutherischen Theologen auch bei den Kindern einen wahren und wirklichen Glauben an.

b. Das Abendmahl.

Der katholischen Kirche gegenüber war die Opposition der Reformatoren weit stärker, als gegen die Transsubstantiationslehre, an welcher LUTHER wenigstens keinen sehr grossen Anstoss nahm, gegen das Messopfer gerichtet, das sie als eine das Opfer Christi beeinträchtigende Abgötterei, und eine dem religiösen Bewusstsein widerstreitende Verkehrung des Abhängigkeitsverhältnisses, in welchem der Mensch zu Gott steht[1]), mit Abscheu verwarfen.

Der zuerst zwischen CARLSTADT und LUTHER seinen Anfang nehmende, sodann von CAPITO und BUCER, ZWINGLI und ÖKOLAMPADIUS aufgenommene, und sowohl in den Streitschriften zwischen LUTHER und ZWINGLI, als auch auf dem Religionsgespräch in Marburg im Jahr 1529 weiter fortgeführte Abendmahlsstreit hatte schon auf dem Reichstag in Augsburg im J. 1530 in den beiden einander gegenüberstehenden Confessionen, der Augustana und der Tetrapolitana, die offen vor Augen liegende Trennung der beiden evangelischen Parteien zur Folge gehabt, an deren gegenseitiger Stellung die Wittenbergische Concordie so wenig änderte, als die letzte heftige Streitschrift LUTHER's. Eine neue Epoche des Streits bezeichnet die in dem Consensus Tigurinus zum gemeinsamen Bekenntniss der reformirten Schweiz erhobene CALVIN'sche Lehre, welche von J. WESTPHAL und den streng lutherischen Theologen ebenso heftig an-

1) Das dogmatische Moment drückt CALVIN treffend so aus: *quantum interest inter dare et accipere, tantum a sacramento coenae sacrificium differt.* Inst. 4, 18, 7. Vergl. CHEMNIZ, Ex. conc. Trid. S. 486 f.

gegriffen, als von CALVIN und TH. BEZA nachdrücklich vertheidigt, der Anlass und Gegenstand eines erneuerten Conflicts der beiden Parteien war, bis zuletzt, nach der gewaltsamen Unterdrückung des in Wittenberg und Leipzig entdeckten Kryptocalvinismus, die Concordienformel durch die förmliche Verdammung der calvinischen Lehre den Gegensatz der beiden evangelischen Kirchen auch symbolisch befestigte.

Demgemäss stellte sich der Unterschied der beiden Hauptansichten auf folgende Weise fest: Nach LUTHER ist Christus, wie sowohl nach dem schriftgemässen Sinn der Einsetzungsworte, als auch in Folge der Ubiquitätslehre, nicht anders angenommen werden kann, substanziell in Brod und Wein mit seinem Leib und Blut gegenwärtig. Ihre objective Realität hat zwar die Gegenwart Christi nur im Moment des Genusses, in diesem aber ist sie so objectiv, dass auch Unglaubige den Leib und das Blut Christi geniessen. Statt der Transsubstantiation der katholischen Lehre ist demnach hier nur eine Consubstantiation, und während dort die substanzielle Gegenwart in die ganze Äusserlichkeit des objectiven Daseins hinausgestellt wird, wird sie hier gleichsam nur auf der Grenzscheide des Objectiven und Subjectiven als ein flüchtiger Moment erfasst.

Nachdem schon ZWINGLI die Annahme eines realen Genusses des Leibes und Blutes Christi als eine weder nothwendige noch denkbare mit treffenden Gründen bestritten und gezeigt hatte, dass statt der leiblichen Gegenwart nur eine geistige, und statt eines leiblichen Genusses nur ein geistiger stattfinden könne, bestimmte CALVIN diesen geistigen Genuss näher als einen solchen, in welchem das durch die Vermittlung der Substanz des Fleisches Christi auf uns übergehende geistige Leben durch eine geheimnissvolle Wirkung des heiligen Geistes mitgetheilt wird. Leib und Blut sind in ihrer substanziellen Einheit das lebendig machende Fleisch des in Himmel erhöhten Christus, bei welchem von aller Localität seiner Gegenwart zu abstrahiren ist. Ebendarin, sowie in der Unmöglichkeit, dass auch Unglaubige an einem solchen Genuss theilnehmen, besteht der nicht auszugleichende Unterschied der calvinischen Vorstellung von der lutherischen, so nahe sich beide in den concreten Ausdrücken, deren sich CALVIN bedient, zu berühren scheinen.

Wie wenig die streng lutherische Abendmahlslehre im Sinne MELANCHTHON's war, beweist die Fassung, die er in der Variata A. C.

vom Jahr 1540 dem zehnten Artikel gab, und sein deutlich genug erklärter Widerwille gegen das Ubiquitätsdogma.

Die Socinianer und Arminianer blieben bei dem nackten Begriff eines blos darstellenden bildlichen Zeichens stehen, und legten so wenig als die Mennoniten, Quäcker u. A. der äussern Handlung als solcher eine specifische Bedeutung bei.

§. 111.

Lehre von der Kirche.

Die Lehre von der Kirche ist das Dogma, in welchem das Princip aller durch die Reformation bewirkten Veränderungen und des grossen durch sie entstandenen Gegensatzes enthalten ist. Zum Bruch mit der bisher bestehenden Kirche konnte es nur dadurch kommen, dass man die Kirche, wie sie in der Wirklichkeit existirte, nicht mehr als die an sich wahre anerkannte, was sogleich zu der weitern Behauptung führen musste, dass das substanzielle Wesen der Kirche überhaupt nicht in ihrem Äussern, sondern nur in ihrem Innern zu suchen sei. Aus den Consequenzen der Gegner, dass die Protestanten die Kirche zu etwas machen, von dessen Existenz man sich nicht überzeugen könne, zu einem gar nicht existirenden platonischen Staat, ergab sich der protestantische Begriff der Kirche, als einer congregatio sanctorum, deren Existenz aber doch nur in der äusserlich bestehenden Kirche vorausgesetzt werden kann. Die Kirche ist daher keine zweifache, sondern als eine und dieselbe ist sie sowohl unsichtbar als sichtbar[1]), und es fragt sich daher nur, in welchem Sinn sie sowohl das Eine als das Andere ist, oder woran erkannt werden kann, dass sie als eine äusserlich und sichtbar existirende auch zugleich eine unsichtbare congregatio sanctorum ist, sie von sich nicht ausschliesst, sondern in sich selbst begreift. Darauf beziehen sich die notae externae der Kirche, die Predigt des Evangeliums und die Verwaltung des Sacramente, aber sie sind nur die objectiven Bedingungen der Existenz der wahren Kirche. Das

1) Die Ausdrücke ecclesia visibilis und invisibilis bei Zwingli, Werke, Bd. 6. S. 482: *haec ecclesia est, quae soli Deo cognita, nobis autem invisibilis, incognita.* Vergl. Zeller a. a. O. S. 152. Ohne den Ausdruck zu gebrauchen, sprach Luther von der Kirche als einer unsichtbaren sehr bestimmt in einer Schrift vom J. 1520, vgl. Schenkel a. a. O. 3. S. 126. Köstlin, Luther's Lehre von der Kirche. 1853. S. 4 f.

katholische Dogma dagegen bestimmt das Wesen der Kirche auch in Ansehung der Subjecte, die zu ihr gehören, nach äusserlichen Merkmalen. Da die Kirche wesentlich und vor allem Andern eine sichtbare ist, so kann man auch nur aus den die Kirche bildenden Subjecten das objective Dasein der Kirche erkennen, die Kirche ist da, wo es Subjecte mit diesen bestimmten Merkmalen gibt[1]. Nach dem protestantischen Begriff der Kirche kann man aus den notae nur schliessen, dass da, wo diese objectiven Bedingungen vorhanden sind, es auch nicht an Subjecten fehlen werde, in welchen die wahre Kirche auch in der Wirklichkeit existirt. Welche Subjecte es aber sind, gehört in die Sphäre des individuellen Bewusstseins, und da, was der Einzelne für sich weiss, nur Gott von allen weiss, so ist die ecclesia invisibilis Deo soli nota. Die tiefere Auffassung des Gegensatzes der katholischen und der protestantischen Lehre von der Kirche beruht darauf, dass es zu einem Bruch mit der bisher bestehenden Kirche nicht kommen konnte, ohne dass ebendamit das Bewusstsein genöthigt war, auch mit der Unmittelbarkeit der äussern Objectivität zu brechen. Der Protestantismus ist daher, indem er zwischen Wesen und Erscheinung unterscheidet, ebenso wesentlich kritischer Natur, als dagegen der Katholicismus, weil ihm die Erscheinung auch das substanzielle Wesen der Sache selbst ist, seinem wesentlichen Charakter nach ein unkritischer Empirismus und Dogmatismus ist. Der ganze Unterschied hat seinen principiellen Grund darin, dass das Verhältniss von Idee und Wirklichkeit, Wesen und Erscheinung auf sehr verschiedene Weise aufgefasst werden kann. In der Anschauung der Katholiken fällt beides wesentlich zusammen, in der des Protestanten muss beides unterschieden und so viel möglich im Bewusstsein auseinandergehalten werden. Das an sich seiende Wesen der Idee kann sich nur in der äussern Erscheinung verwirklichen, aber es kann auch in ihr nie völlig untergehen. Die Idee ist in letzter Beziehung immer wieder das über jede äussere, particuläre, endliche Form der Existenz der Kirche übergreifende Princip. Gemäss der äussern Entwicklung der protestantischen Kirche nahm auch das Dogma den Gang, dass, so überwiegend anfangs das Wesen der Kirche in die Idealität der unsichtbaren gesetzt wurde, in der Folge mehr und mehr das umgekehrte Verhältniss stattfand, und

1) Bellarmin, de eccl. milit. 3, 2.

die bekannten Attribute der Kirche, welche die Protestanten nur der unsichtbaren Kirche beilegen konnten, der Sache nach auch auf die sichtbare übergetragen wurden. Die Unterscheidung zwischen einer repräsentativen und synthetischen Kirche gehört hauptsächlich auch unter diesen Gesichtspunkt. Auch schon CALVIN drang auf die Einheit in der Lehre weit mehr, als der protestantische Begriff der Kirche an sich zulässt [1]).

Die Lehren der Wiedertäufer, welche die Idee der Kirche in den Wiedergeborenen in ihrem Sinn gewaltsam realisiren wollten, und die Ansichten solcher, welche, wie S. FRANK und SCHWENKFELD, die sichtbare Kirche ganz in der Idealität der unsichtbaren verschwinden liessen, sind Extreme des protestantischen Begriffs der Kirche, welche weit ausserhalb der Sphäre seiner geschichtlichen Entwicklung liegen.

§. 112.

Lehre von den letzten Dingen.

Das Wichtigste ist die Verwerfung der in das ganze System des Katholicismus so tief eingreifenden Lehre vom Fegfeuer mit allem, was damit zusammenhängt. Im Übrigen blieb die protestantische Dogmatik den hergebrachten Vorstellungen auf diesem Gebiet um so getreuer, je mehr sie dadurch auch einen Beweis der Continuität ihres Bewusstseins mit dem gemeinsamen kirchlichen geben konnte. Ausdrücklich verwerfen daher auch die Symbole die von den Wiedertäufern erneuerte Lehre von einer Wiederbringung aller Dinge und andere Vorstellungen dieser Art. Die Lehre von der Ewigkeit der Höllenstrafen erhielt im calvinischen System noch eine höhere Begründung durch das absolute Decret und die Vorstellung eines Gottes, welcher einen Theil der Menschen nur für den Zweck schafft, um durch ihren ewigen Tod sich zu verherrlichen. Der kritische Geist des Protestantismus war noch nicht soweit erwacht, um auch in das Gebiet der Eschatologie einzudringen.

---

1) SCHENKEL a. a. O. 3. S. 182.

Dritte Hauptperiode.

Zweiter Abschnitt.

Vom Anfang des achtzehnten Jahrhunderts bis in die neueste Zeit.

Einleitung.

§. 113.

Der Umschwung des protestantischen Bewusstseins.

Seit dem Anfang des achtzehnten Jahrhunderts erfolgte, ohne dass bei dem Zusammenwirken so verschiedener Momente ein bestimmter einzelner Punkt genauer bezeichnet werden kann, mehr und mehr ein allgemeiner Umschwung des protestantischen Bewusstseins, welcher in rascher Folge einen sehr inhaltsreichen Entwicklungsprocess durchlief. Der Mittelpunkt der neuen Bewegung ist die deutsch-protestantische Kirche, und die Dogmengeschichte fällt daher in ihrem letzten Stadium ganz zusammen mit der Geschichte der deutsch-protestantischen Theologie. Diese Bewegung war ihrem Princip nach keineswegs etwas Neues, sondern es befreite sich jetzt nur das protestantische Princip von der Gebundenheit, in welcher es sich durch unwillkürliche Selbstbeschränkung befand. Die Reformation schloss von Anfang an ein doppeltes Interesse in sich, neben dem specifisch religiösen auch das allgemeine Vernunftinteresse. Das im Interesse der Religion in Anspruch genommene Recht der Glaubens- und Gewissensfreiheit konnte nur als ein Recht der Vernunft überhaupt, als das an sich Vernünftige, geltend gemacht werden. Im Bewusstsein seiner Freiheit emancipirte sich das vom Drange seines Seligkeitsbedürfnisses bewegte Subject von Allem, was mit seinem religiösen Bewusstsein in einem unerträglichen, unversöhnlichen Widerspruch gekommen war. Dieses höhere, in der

Freiheit des Selbstbewusstseins gegründete Princip war jedoch nur die der Reformationsbewegung an sich zu Grunde liegende Voraussetzung, die als solche noch nicht rein zum Bewusstsein kam. Je mehr das vernünftige Princip gegen das rein religiöse noch zurücktrat und demselben sich unterordnete, um so tiefer wurde das letztere in die Particularität beengender Gegensätze verschiedener Art hineingezogen, und auf der Grundlage des protestantischen Schriftprincips constituirte sich, indem die Freiheit der Schrifterklärung selbst wieder an die Norm der Symbole gebunden wurde, ein dogmatischer Glaubenszwang, welcher von dem Auctoritätszwange des katholischen Systems nicht wesentlich verschieden war. Ein weiterer Fortschritt war nur dadurch möglich, dass das protestantische Bewusstsein, je mehr es des in dieser Gebundenheit liegenden Widerspruchs sich bewusst wurde, um so mehr auch die Nothwendigkeit anerkannte, das Einseitige und Particuläre, das ihm in seiner Beschränktheit noch anhieng, von sich abzustreifen, und sich selbst immer reiner in der Allgemeinheit seiner ursprünglichen Idee zu begreifen suchte. Es war also jetzt wieder im Grunde derselbe Fall, wie im Anfang der Reformation. Es musste zum Bruch mit einem herrschenden System kommen, mit welchem die Freiheit des Subjects nicht zusammenbestehen konnte. Nur verhielt es sich jetzt darin anders, dass das Princip der Selbstbefreiung nicht erst errungen, sondern nur das schon errungene in seiner vollen Bedeutung begriffen und zur praktischen Geltung gebracht werden musste. Eben desswegen erfolgte auch diese neue Bewegung ganz anders, als jene erste, nicht durch einen plötzlich geschehenen Riss, und auf äussere, offenkundige Weise, sondern nur allmälig und in der Stille, wie es die Art und Weise der jetzt zu ihrem Rechte kommenden Vernunft ist, auf dem Wege eines geheim sich entspinnenden, von Moment zu Moment dialektisch sich fortentwickelnden, Processes sich in ihrer übergreifenden Macht zn bethätigen.

§. 114.

Der Pietismus und der Rationalismus.

Ein System, wie das der alten protestantischen Dogmatik, hatte von Anfang an zu sehr die Elemente einer innern Auflösung in sich, als dass es derselben sich lange erwehren konnte. Der transcendente Dogmatismus zerfiel in sich, sobald der überspannte polemische

Eifer, welcher allein ein innerlich so wenig zusammenhängendes System aufrecht erhalten konnte, nachzulassen angefangen hatte, und man in der Antipathie gegen das Orthodoxe kein Interesse hatte, Widersprüche zu verbergen, welche, sobald man sie sehen wollte, offen genug vor Augen lagen. Das Übermaass des Streites hatte schon zu Anfang des achtzehnten Jahrhunderts Überdruss und Widerwillen erzeugt. Die an die synkretistischen Streitigkeiten sich anschliessenden pietistischen setzten zwar zunächst nur den langen Verlauf der protestantisch lutherischen Streittheologie weiter fort, aber der neu auftretende Pietismus hatte seine wichtige Bedeutung für die Geschichte des Dogma darin, dass sich in ihm zuerst eine dem kirchlichen System abholde und aus Mangel an innerer Befriedigung von ihm sich abkehrende Stimmung kund gab. Indem der Pietismus, in der Überzeugung, dass das Wesen der christlichen Religiosität nicht in Glaubenssätzen, die für sich schon als der Inbegriff der allein seligmachenden Wahrheit galten, sondern in dem praktisch Erbaulichen und einfach Biblischen bestehe, aus dem Geräusche der theologischen Polemik an den innern Herd des frommen Gefühls sich flüchtete, musste er, je mehr er sich an demselben erwärmte, und in der Einkehr des Subjects in sich selbst seine innere subjective Befriedigung fand, um so kälter und indifferenter gegen das in seinem leeren Formalismus erstarrte Dogma werden. Man liess das Dogma in seiner Äusserlichkeit stehen und glaubte, wenn auch nicht ohne Dogma, doch ohne ein System von Dogmen gerade in dieser bestimmten Form, Religion und Christenthum zu haben. In diesem Innerlichwerden der Religion, dem Insichgehen des Subjects, um die Religion vor Allem für sich zu haben, und in ihr, als einer Sache des Herzens und Gefühls, sich innerlich befriedigt zu fühlen, macht der Pietismus schon den Übergang auf einen Standpunkt, auf welchem das Subject nicht blos das Recht seiner Subjectivität für sich in Anspruch nimmt, sondern auch schon die Macht eines weiter greifenden Princips in sich trägt. Jener rein äusserlichen, abstossenden Objectivität des orthodoxen Systems gegenüber konnte es sich nur auf den gerade entgegengesetzten Standpunkt seiner Subjectivität stellen. Es war diess aber zunächst nur eine andere, nicht minder grosse Einseitigkeit, so lange es im ersten erwachenden Gefühle seiner Freiheit auf dem Boden seiner Subjectivität zwar festen Fuss fasste, aber das tiefere Bewusstsein seiner

selbst noch nicht gewonnen hatte. Statt sich in sich selbst zu vertiefen, und in dieser Vertiefung in sich auch seiner Endlichkeit sich bewusst zu werden, gieng das sich überhebende Subject seinen eigenen subjectiven Ansichten und Vorstellungen, seinen particulären Interessen und Motiven nach, um sie als die höchsten Principien seines Denkens und Wissens, seines Wollens und Handelns aufzustellen. So geschah es, dass das frei sich bewegende, in den verschiedenen Formen seiner Subjectivität sich selbst gefallende Ich bald nach dieser, bald nach jener Seite in seiner Freiheit sich bethätigte, aber immer nur in den engen Schranken seiner Endlichkeit befangen blieb. Was dort in der überwiegenden Innerlichkeit des Gefühls zum Pietismus geworden war, wurde hier, in der Richtung nach der Verstandesseite, zu jenem oberflächlichen Rationalismus, welcher schon seit der Mitte des achtzehnten Jahrhunderts in der deutschen Theologie sich festsetzte. Man kannte keinen andern Maasstab der Beurtheilung, als den einer flachen und nüchternen Verstandesreflexion, oder einer Alles nur nach dem subjectiven Nutzen und Wohlergehen bemessenden Nützlichkeits- und Glückseligkeitstheorie. In diesem innern Zusammenhang des Charakters einer dem Zuge ihrer Subjectivität immer freier sich hingebenden Zeit schloss sich an die pietistische Richtung die bekannte Periode der Aufklärung an. Sie hat, wie in der deutschen Literatur überhaupt, welche damals ihren ersten Aufschwung nahm, so auch in der Theologie sowohl ihre gute, als ihre schlimme Seite. Es war ein neues, regeres Leben erwacht, ein frischer Luftzug des Geistes durchwehte, wie andere Gebiete, so auch die Theologie, und in dem Lichte einer von den Fesseln des Auctoritätszwanges sich entbindenden Freiheit eröffnete sich ein neuer Gesichtskreis, in welchem so Vieles ganz anders erschien, als man es bisher zu betrachten gewohnt war. Das Einseitige und Mangelhafte aber war, dass man schon mit jenem Negativen einer das Alte von sich abstossenden Freiheit das Höchste erreicht zu haben glaubte, und in der selbstgefälligen Freude über die neugewonnene Bildungsstufe keine Ahnung davon hatte, auf welchem beschränkten Standpunkte einer nur in dem Kreise ihrer Endlichkeit sich bewegenden Subjectivität man sich noch immer befand. Die Aufklärungsperiode musste erst durch Lessing's scharfen Geist über sich selbst verständigt und aufgeklärt werden.

§. 115.
Der Deismus und Naturalismus.

Was in Deutschland schon auf dem hier bezeichneten Wege, in einer zu dem System der kirchlichen Orthodoxie sich sehr negativ verhaltenden Richtung, unter dem Namen des Rationalismus, als neue theologische Ansicht sich ausbildete, war nur eine andere Form derselben Denkweise, welche in England unter dem Namen des Deismus schon in der vorigen Periode hervorgetreten war, und nun in einer Reihe von Männern, in welchen der Deismus jetzt erst vollends zu seinem bestimmten Charakter sich ausprägte, seinen weitern Verlauf nahm. Er setzte sich immer mehr in ein feindliches Oppositionsverhältniss zum Christenthum und zur Offenbarung überhaupt, um dem Christenthum der Reihe nach alle Stützpunkte zu nehmen, auf welche es, als geoffenbarte Religion, seinen Anspruch auf Wahrheit und Göttlichkeit gründete. Auch der englische Deismus ist, wie der deutsche Rationalismus und der hierin wenigstens, in dieser Wurzel seines Ursprungs, mit ihm verwandte Pietismus, unter denselben Gesichtspunkt des nunmehr zu seiner Herrschaft kommenden Princips der Subjectivität zu stellen, und der Deismus selbst machte die Autonomie der zur äussern Auctorität sich frei verhaltenden Vernunft, oder die subjective Freiheit des Gedankens, das sogenannte Freidenken, ausdrücklich auch theoretisch als sein Princip geltend. Der ernstere Charakter des englischen Deismus gieng zuletzt, schon in den Deisten selbst, in die frivole Seichtigkeit des französischen Naturalismus, Materialismus und Atheismus über, in der auch auf Deutschland ihren Einfluss erstrekenden destructiven Tendenz Voltaire's und der Encyklopädisten. Aus dem energischen Geist des englischen Deismus giengen in Deutschland die Wolfenbüttler Fragmente hervor, an welchen, in den durch sie veranlassten, und von Lessing mit aller Kraft seines Geistes geführten Verhandlungen, der deutsche Geist schon damals zeigte, wie er auch den kühnsten Zweifel in sich zu verarbeiten im Stande ist, und zum Inhalt der Offenbarung keine andere Stellung sich geben kann, als eine durchaus kritische.

§. 116.
Die Kritik.

Dieselbe Periode, in welcher dieser Umschwung des Bewusstseins erfolgte, war auch die Periode der erwachenden Kritik. Auf

dem Standpunkte des alten kirchlichen Systems, auf welchem vór dem Zeugniss des göttlichen Geistes alle menschlichen Gedanken verstummen mussten, konnte wenigstens von keiner geschichtlichen Kritik die Rede sein; die Kritik ist erst dadurch möglich, dass das Subject, seinem Object gegenüber, seiner Freiheit sich bewusst ist, sie ist selbst nichts Anderes, als eine solche Unterscheidung des Objects von dem ihm gegenüberstehenden Subject, vermöge welcher das Subject in den Stand gesetzt ist, das Object rein, wie es an sich ist, so viel möglich ohne den trübenden Einfluss subjectiver Beziehungen, zu betrachten. Semler war es, durch welchen zuerst ein historisch kritischer Geist in die neuere Theologie kam. Er nahm nicht nur das Recht der Untersuchung des Kanons in seiner vollen Freiheit in Anspruch, sondern gieng auch in der Erklärung des Inhalts der kanonischen Schriften von dem Grundsatze aus, dass überall erst das Allgemeingültige von dem Localen und Temporellen geschieden werden müsse. Hiemit fiel mit einem Male so Vieles, was bisher als stehendes Dogma galt, in die Sphäre der blossen Zeitvorstellungen und in den Fluss der geschichtlichen Bewegung zurück. Ohne den dogmatischen Indifferentismus jener Zeit, wie er Semler ganz besonders eigen war, hätte diese neue kritische Ansicht sich nicht bilden können. Nur wenn das Subject sein eigenes subjectives Interesse von dem Dogma abzulösen gelernt hat und zu der Einsicht gekommen ist, dass es sich nicht bei jedem Worte und Satze der Schrift um seine eigene Seligkeit oder Unseligkeit handle, kann man unbefangen und uninteressirt fragen und untersuchen, wie es mit den kanonischen Schriften, ihrem Inhalt und Ursprung sich verhält. Mag nun auch diese Kritik, wie es bei den Anfängen jeder Wissenschaft nicht anders sein kann, in so Vielem willkürlich und ungründlich, beschränkt und kleinlich, und wie die bekannte Accommodationshypothese mit ihrer Halbheit und Inconsequenz beweist, über ihre Grundsätze sich selbst noch nicht sehr klar gewesen sein, mögen daher auch, was bei der Negativität dieses kritischen Verfahrens um so weniger befremden kann, die Grundsätze und Ansichten Semler's keineswegs mit grossem Beifall aufgenommen worden sein, sondern selbst von Theologen, wie Ernesti, lebhaften Widerspruch erfahren haben, so war nun doch die Bahn zu einer ganz neuen Auffassung und Behandlung des Dogma gebrochen, der historisch kritischen. Das ganze Bewusstsein der Zeit nahm immer mehr einen

kritischen Charakter an, und das alte theologische Schriftprincip hatte schon jetzt seine unbedingte Auctorität verloren. Der Standpunkt war jetzt der gerade umgekehrte geworden. War früher das Subject nur dazu da, um in der Voraussetzung der absoluten Göttlichkeit der Schrift in sich das Zeugniss der Schrift von sich selbst aussprechen zu lassen, so konnte jetzt die Göttlichkeit der Schrift nur noch so weit gelten, als das Subject in der kritischen Stellung seines Bewusstseins sie als solche anzuerkennen sich für berechtigt hielt.

§. 117.
Die Philosophie.

Einen solchen Verlauf nahm der Umschwung des religiösen und dogmatischen Bewusstseins schon innerhalb der Theologie selbst. Das Subject wurde sich des Rechts seiner Freiheit bewusst, es sagte sich von der unbedingten Auctorität des Dogma los, die Macht der Subjectivität gewann mehr und mehr das Übergewicht, und das Dogma wurde, schon so betrachtet, aus einem Objecte des Glaubens ein Object des denkenden Bewusstseins. Wenn aber diess das Hauptresultat des erfolgten Umschwungs war, dass das überwiegende und ausschliesslich herrschende religiöse Interesse dem allgemeinen Vernunftinteresse sich unterordnen musste, so konnten jetzt auch die Philosophie und die Theologie nicht mehr in dem äusserlichen Verhältniss zu einander bleiben, in welchem sie bisher noch waren. Sie mussten aus demselben heraustreten, über ihre Stellung zu einander sich klarer verständigen, und die Folge hievon konnte nur sein, dass beide sich gegenseitig um so tiefer durchdrangen, je mehr sie sich ihrer Einheit in der denkenden Vernunft bewusst wurden. Der erste Philosoph, welcher es sich eigentlich zur Aufgabe machte, die Philosophie und die Theologie über ihre Stellung zu einander zu orientiren, und zwischen beiden, wie zwischen zwei feindlichen Mächten, einen die beiderseitigen Rechte so viel möglich wahrenden Frieden zu Stande zu bringen, war Leibnitz, und die Hauptveranlassung dazu gab ihm P. Bayle, in welchem die Entzweiung zwischen Vernunft und Glauben, die in dem freien Gedanken durch die Macht des Zweifels in das ganze Bewusstsein der Zeit eingedrungen war, oder eben jenes Verhältniss zwischen Philosophie und Theologie, so lange beide noch äusserlich einander gegenüberstanden, in seiner ganzen Härte sich darstellt. Die Lösung der Aufgabe war keine

tiefere Versöhnung des Glaubens und Denkens, sondern nur die einfache, nicht einmal neue Auskunft, dass jeder der beiden Theile das Recht der Wahrheit für sich habe; weil aber die Wahrheit sich nicht selbst widersprechen könne, Wahrheit mit Wahrheit gar wohl zusammenbestehe, so musste die Vernunft, da, was über die Vernunft ist, nicht Unvernunft, sondern auch wieder Vernunft sein sollte, sich gefallen lassen, sich in eine höhere und niedere zu theilen, und in dieser unnatürlichen Theilung ihres Wesens sich selbst aufzugeben. Der grösste Vortheil, welchen die Philosophie von diesem diplomatisch abgeschlossenen Vertrage hatte, war die Anerkennung ihrer gleichen Berechtigung mit der Theologie. Auf dieser Grundlage wagte sie es daher schon in Wolf selbst zur Theologie zu werden, und sich als natürliche Theologie der geoffenbarten zur Seite zu stellen, welche nun neben jener in Gefahr kam, mehr oder minder für überflüssig gehalten zu werden. Die vernünftigen Gedanken, welche durch Wolf's popularisirende Methode in allen Gebieten der Wissenschaft in Umlauf gesetzt wurden, machten sich auch in der Theologie geltend, und ein populärer, auf die Aussagen des gesunden Menschenverstandes sich stützender, und zugleich auf seine schulgerechte Methode vertrauender Rationalismus hatte besonders seit der Wolf'schen Philosophie festen Boden gewonnen.

§. 118.

Kant, Fichte, Schelling.

Nachdem einmal Philosophie und Theologie in eine solche Beziehung zu einander gekommen waren, musste auch die Theologie den ganzen Process, welchen die Philosophie, seit ihrer grossen, durch Kant eingetretenen Epoche, in der raschen Folge ihrer Entwicklungsmomente durchlief, an sich durchmachen, und es stellte sich immer klarer heraus, wie die beiden Gebiete von derselben bewegenden Macht der Zeit beherrscht wurden. Was längst der innere Zug des Geistes war, in das subjective Bewusstsein einzugehen, und sich in ihm als eine eigene, für sich seiende Macht zu wissen, wurde von der Kant'schen Philosophie, in ihrem kritischen Idealismus, als das eigentliche Princip ausgesprochen. Sie nannte sich Idealismus, weil ihr nur das Bewusstsein des Subjects, das Ich des Selbstbewusstseins, die absolute Macht über alles Gegebene war, und einen kritischen Idealismus, weil sie somit auch Alles nur in

seiner Beziehung zum Bewusstsein auffassen und beurtheilen konnte. Als theoretische Vernunft hatte zwar das Bewusstsein seine nothwendige Schranke an dem Ansichsein der Dinge, an welcher es sich seiner Endlichkeit und Negativität bewusst wurde, aber nur um so entschiedener sprach es sich in der praktischen Vernunft, in dem absoluten Sollen des sittlichen Imperativs, als die reine Autonomie des Selbstbewusstseins aus. Die Selbstgewissheit der praktischen Vernunft war das höchste Princip, von welchem aus alle Realität des Wissens und Glaubens nur durch ein praktisches Interesse bedingt sein konnte. Wie Religion und Christenthum jetzt ihren substanziellen Inhalt nur in den Ideen der praktischen Vernunft hatten, so erhielt das ganze System der christlichen Theologie von diesem Gesichtspunkte aus einen ganz andern eigenthümlichen Charakter, aber im Gegensatze gegen den alles Positive des Christenthums verflachenden Rationalismus suchte Kant den Grundlehren des Christenthums in der Tiefe des sittlichen Bewusstseins eine neue tiefere Bedeutung zu geben. Der Fichte'sche Idealismus, in welchem das Ansichsein der Dinge zu einer vom Ich selbst gesetzten Schranke wurde, war nur die Consequenz des Kant'schen, aber auch der Wendepunkt, von welchem aus die in der Unendlichkeit ihres Sollens zum Bewusstsein ihrer Negativität gekommene Subjectivität des Ichs zur Objectivität des Seins und der Natur, als ihrem festen Haltpunkte, sich getrieben fühlte. Nur in der Identität des Subjectiven und Objectiven sollte jetzt die Idee des Absoluten ihren adäquaten Ausdruck haben, aber in dieser schlechthin gesetzten, unvermittelten Identität erhielt die Naturseite, als Naturphilosophie, so sehr das Übergewicht, dass die schon jetzt auch für die christliche Theologie ausgesprochenen speculativen Ideen noch keine festere Consistenz gewinnen konnten.

§. 119.

Der Gegensatz des Rationalismus und Supranaturalismus. Schleiermacher.

Unter diesen eng an einander sich anschliessenden philosophischen Systemen war es das Kant'sche, das den bedeutendsten Einfluss auf die Theologie hatte. Das Fichte'sche setzte sich in ein zu schroffes Verhältniss zu allem Positiven des Christenthums, und das Schelling'sche construirte sich zu einseitig aus spinozistischen und naturphilosophischen Elementen. Das Kant'sche System da-

gegen hatte in den sittlichen Grundsätzen, die es aufstellte, eine so allgemein einleuchtende Wahrheit, dass es auch in das populäre Bewusstsein eindrang, und selbst solche Theologen, welche sich nicht zu den Principien der KANT'schen Philosophie bekannten, wenigstens von ihren praktischen Ideen vielfachen Gebrauch machten. Insbesondere ist es als ein für die Theologie wichtiges Verdienst der KANT'schen Philosophie anzuerkennen, dass sie im Gegensatz gegen die dem christlichen Bewusstsein so sehr widerstreitende eudämonistische Richtung der vorkant'schen Periode durch die Reinheit ihrer Grundsätze das sittliche Bewusstsein schärfte und läuterte. Auch in dieser Hinsicht besonders eignete sich die KANT'sche Philosophie ganz dazu, der schon früher vorhandenen, aus verschiedenartigen Elementen hervorgegangenen, rationalistischen Ansicht neue Stützpunkte darzubieten, durch welche sie zu einem fester geschlossenen System wurde. Hauptsächlich unter dem Einflusse der KANT'schen Philosophie, und der aus ihr in das allgemeine Zeitbewusstsein übergegangenen Ideen, bildete sich der Gegensatz der seit dem Anfang des neunzehnten Jahrhunderts die ganze theologische Welt immer mehr in zwei feindliche Lager theilenden theologischen Systeme des Rationalismus und Supranaturalismus, deren endloser, in verschiedenen Modificationen sich fortspinnender Kampf darum nie zu einer Ausgleichung kommen konnte, weil beide auf demselben Standpunkte einer alles Speculative von sich fern haltenden, nie auf den letzten Grund zurückgehenden, sondern immer nur in relativen Gegensätzen sich abmühenden Reflexionstheologie sich befanden. Sie konnten nur dadurch, dass ein Stärkerer über sie kam und beide auf gleiche Weise unter sich brachte, zum Bewusstsein ihrer Einseitigkeit und Negativität gebracht werden. Diess geschah durch die SCHLEIERMACHER'sche Theologie, deren grosse, Epoche machende Bedeutung vor Allem in dem Verhältniss liegt, in das sie sich zu jenen beiden Systemen setzte. Sie mussten sogleich in sich zusammenfallen, sobald das gegenseitige Interesse, das sie trennte, in einer höhern Ansicht, die sich über sie stellte, und beide in sich aufgehen liess, nach beiden Seiten hin auf gleiche Weise gewahrt war. Die SCHLEIERMACHER'sche Theologie ist rationalistisch, aber nicht im Sinne des vulgären Rationalismus, welcher, so lange er das Verhältniss Gottes und der Welt nicht als ein immanentes zu denken vermag, auch nicht im Stande ist, dem schlechthin Übernatürlichen und Über-

vernünftigen die letzte Wurzel seines scheinbar berechtigten Daseins abzuschneiden. Sie ist ebenso auch supranaturalistisch, sofern es ihre Absicht nicht ist, das Wesen des Christenthums in den sich gegenseitig bedingenden Zusammenhang der geschichtlichen Erscheinungen so hineinzustellen, dass es in der Quelle seines Ursprungs nicht zugleich etwas Unmittelbares und Übernatürliches wäre, nur kein solches, das nicht auch wieder als naturgemäss begriffen werden könnte. Diese beiden Elemente, das rationalistische und supranaturalistische, fasst sie als Einheit darin zusammen, dass sie den wesentlichen Inhalt des Christenthums als die unmittelbare Aussage des frommen Bewusstseins betrachtet, das sich in sich selbst vertiefend von selbst zum christlichen wird. Das höchste Princip der Schleiermacher'schen Theologie, von welchem die Fäden ihres künstlichen Gewebes ausgehen, und in welches sie immer wieder zurückgehen, ist ein christliches Bewusstsein, das einerseits schon alles wesentlich Christliche zu seinem Inhalt hat, andererseits aber doch nur die nähere Bestimmung und der concrete Ausdruck dessen ist, was an sich schon zum Wesen des frommen Bewusstseins gehört. Indem so die Schleiermacher'sche Theologie dem Christenthum gegenüber ihren Standpunkt auf dieselbe Weise im Bewusstsein nimmt, wie die Kant'sche Philosophie gegenüber dem objectiven Sein überhaupt, ist hieraus zu sehen, wie dieselbe Richtung der Zeit, welche durch Kant das Princip der Philosophie wurde, von Schleiermacher als das Princip der christlichen Theologie ausgesprochen worden ist. Idealistisch in demselben Sinne, in welchem Kant und Fichte das Ich des Bewusstseins zum Mittelpunkt und Princip des philosophischen Denkens gemacht haben, kann man auch die Schleiermacher'sche Theologie ihrer innersten Tendenz nach nennen. Aber es ist diess nur die eine Seite derselben, und die andere, ebenso wesentlich zu ihr gehörende, ist, dass Alles, was das christliche Bewusstsein als seinen immanenten Inhalt ausspricht, nicht sowohl etwas von ihm selbst Producirtes, als vielmehr nur ein Empfangenes und Mitgetheiltes ist. Das christliche Bewusstsein, dessen unmittelbare Aussage der ganze Inhalt des Christenthums ist, ist, so betrachtet, selbst nur der Reflex der christlichen Gemeinschaft, welcher der Einzelne als Glied des Ganzen angehört, und der die christliche Gemeinschaft als ihr Princip beseelende und bewegende christliche Gemeingeist hat in dem christlichen Bewusstsein des Einzelnen nur die Spitze seiner

Subjectivität. Diess ist der doppelseitige Charakter der Schleiermacher'schen Theologie, welchem zufolge das in seiner Absolutheit sich selbst setzende Bewusstsein auch wieder nur das Gefühl schlechthiniger Abhängigkeit ist, es ist diess ihr Idealismus auf der einen, und um der Kürze wegen diesen Ausdruck zu gebrauchen, ihr Pantheismus auf der andern Seite; wie sie aber beides zugleich sein kann, hat sie selbst nicht erklärt. Sie bewegt sich immer nur in der Mitte zwischen zwei entgegengesetzten Punkten, ohne diese Punkte selbst in der Einheit eines sich selbst bewegenden Princips zu begreifen, und sie bleibt daher ebenso innerhalb eines blos gesetzten, dualistischen Gegensatzes stehen, wie die Kant'sche Philosophie über den Gegensatz des Bewusstseins und des Dinges an sich nicht hinwegzukommen vermochte.

§. 120.

Die speculative Theologie.

In der Schleiermacher'schen Theologie schliessen sich verschiedene, von verschiedenen Punkten ausgehende Richtungen zur Einheit zusammen, sie hat, was sie besonders charakterisirt, in ihrem christlichen Bewusstsein als Princip erfasst, was längst, nur noch nicht mit dieser allgemeinen Verständlichkeit ausgesprochen, der tiefere Gedanke der Zeit war, die Innerlichkeit des Christenthums, oder das Christliche als ein wesentliches Element des Bewusstseins selbst; aber sie ist auf einem Punkt stehen geblieben, auf welchem die Bewegung, deren Product sie selbst ist, nicht ruhen kann, sondern durch die innere Macht der Consequenz weiter getrieben wird. Die Subjectivität des Ichs hat ihren Haltpunkt nur in der Objectivität des Allgemeinen, in welchem das Ich sich selbst als Allgemeines weiss, wäre aber dieses Allgemeine nur die abstracte, schlechthin mit sich identische Einheit, als die Voraussetzung des Abhängigkeitsgefühls, oder die indifferente Identität des Subjectiven und Objectiven, so würde es nie zu einer lebendigen Bewegung kommen. Diess ist der nothwendige Fortschritt zu dem Standpunkt der Hegel'schen Philosophie, auf welchem der Entwicklungsgang der neuern Philosophie und Theologie, soweit diess überhaupt in einer bestimmten Philosophie geschehen kann, sich in sich abgeschlossen hat. Es kann hier nur ihr Verhältniss zur Theologie kurz angedeutet werden. Die Schleiermacher'sche Theologie hat die abstracte Übernatürlich-

keit des Positiven im Christenthum, das die denkende Betrachtung seiner Äusserlichkeit entheben soll, dadurch aufgehoben, dass sie das Christenthum als eine wesentliche Bestimmtheit des Bewusstseins selbst nahm, aber das Christenthum ist so wesentlich nur Bewusstsein, Gefühl, jenes Subjective, in das man mit Recht das Charakteristische der SCHLEIERMACHER'schen Theologie setzt. Auf dem objectiven Standpunkte der HEGEL'schen Philosophie ist das Christenthum, seinem wesentlichen Inhalte nach, die sich explicirende absolute Idee selbst. Die absolute Idee ist Gott als der absolute, in dem Processe des Denkens sich mit sich selbst vermittelnde Geist. Das Christenthum ist daher wesentlich dieser Process selbst, der im Denken, als der Natur des Geistes, sich explicirende Lebensprocess Gottes. Ist der Inhalt des Christenthums wesentlich die Lehre von dem dreieinigen Gott, so ist die Dreieinigkeit, als das Wesen Gottes, das Wesen des Geistes selbst, sofern er sich denkend nicht anders, als in dem Verhältniss dieser drei Momente zu sich selbst verhalten kann. Hiemit wäre demnach erreicht, was als das eigentliche Ziel der Entwicklung des Dogma von ihrem ersten Anfang an betrachtet werden muss, die Verinnerlichung des Dogma, dass es seiner Äusserlichkeit enthoben, im Wesen des Geistes selbst nachgewiesen, und als identisch mit ihm erkannt werde. Im Wesen des Geistes selbst, in seinem Selbstbewusstsein, schliesst sich der Inhalt des christlichen Dogma auf, und das Christenthum ist nicht blos der immanente Inhalt des mit ihm identischen christlichen Bewusstseins, sondern das christliche Bewusstsein selbst ist nur die subjective Seite des in dem Processe der Vermittlung mit sich selbst zum subjectiven Bewusstsein sich bestimmenden absoluten Geistes. Das Christenthum ist mit einem Worte nicht blos Bewusstsein oder Gefühl, sondern Denken, der ewige Gedanke, als die Selbstbestimmung des Geistes, die Selbstbewegung des Begriffs. In dieser speculativen Ansicht vom Wesen des Christenthums ist die, selbst noch bei SCHLEIERMACHER stehen gebliebene, dualistische Schranke aufgehoben. Philosophie und Theologie sind mit einander versöhnt und wesentlich eins geworden: die Philosophie ist zur Theologie geworden, weil sie den Inhalt der Theologie als ihren eigenen erkennt, und nur in ihm das Element ihrer Bewegung hat, und die Theologie ist zur Philosophie geworden, weil der beiden gemeinschaftliche Inhalt in dem Selbstbewusstsein des mit ihm sich eins wissen-

den Geistes nicht mehr die Form der Theologie, sondern die der Philosophie hat.

§. 121.

Die Gegensätze der Gegenwart.

Es ist diess die äusserste, Spitze, in welcher die Philosophie in die Gegenwart eingreift, und eine um so stärkere Reaktion gegen sich hervorrief, je klarer an einem so durchgeführten System, wie das Hegel'sche ist, der Unterschied sich herausstellte, welcher zwischen der philosophischen Welt- und Geschichtanschauung in ihrer Ansicht vom Ursprung und Wesen des Christenthums und der kirchlichen stattfindet. Die Kirche war daher auch mit allen ihr zu Gebot stehenden Mitteln darauf bedacht, dem Einfluss der Philosophie auf allen Punkten, auf welchen er ihr gefährlich erscheinen konnte, entgegenzutreten und das Interesse für die speculative Theologie soviel möglich abzuschwächen. Je entschiedener aber kein anderer Standpunkt gelten sollte, als der der Kirche und des kirchlichen Bekenntnisses, um so mehr entstanden sodann innerhalb des kirchlichen Standpunktes selbst neue auch in dogmatischer Beziehung wichtige Gegensätze. Sobald aus dem neubelebten kirchlichen Bewusstsein die Unionsfrage hervorgegangen war, spaltete sich an derselben das kirchliche Interesse in zwei völlig divergirende Richtungen. Während man auf der einen Seite sich dadurch befriedigt sah, dass man durch den allgemeinen Fortschritt der Zeit über Gegensätze hinweggekommen war, in welchen die evangelische Kirche sich mit sich selbst entzweit hatte, erschien auf der andern das Unionsinteresse als ein Indifferentismus, welchem man nur durch ein um so ernsteres Festhalten an den confessionellen Lehrgegensätzen begegnen zu können glaubte. So geschah es, dass der Hauptgegensatz auf dem dogmatischen Gebiet nunmehr in einer lutherischen Dogmatik mit den schärfsten Bestimmungen der alten Dogmatiker und in einer Consensusdogmatik besteht, die es sich zur Aufgabe macht, die confessionellen Lehrgegensätze soviel möglich zu neutralisiren und auszugleichen und sich nur an das beiden Gemeinsame zu halten. In dem Einen wie dem Andern kann man nur eine gleich grosse Einseitigkeit sehen. Stellt sich auf der einen Seite die exclusive Particularität der Sondersymbole in ihrer strengsten Form dar, so kann man es auf der andern auch nur für eine Beschränktheit und Schwäche des dogmatischen Bewusstseins halten, wenn man den Drang, wel-

chen man in sich hat, sich über die confessionellen Differenzen zu erheben, nicht anders befriedigen zu können meint, als dadurch, dass man den Blick rückwärts in eine Vergangenheit richtet, in welcher die Gegensätze nur um so fester begründet erscheinen, je schärfer sie in den Urkunden ihres Ursprungs in's Auge gefasst werden[1]. Wie auf diese Weise das Zeitbewusstsein noch immer in Gegensätzen stehen bleibt, deren Lösung, soweit sie überhaupt möglich ist, nur dadurch vorbereitet wird, dass man sich ihrer ganzen Schärfe bewusst wird, so gehört in die Reihe dieser Gegensätze auch die Verschärfung, welche dem Gegensatz zwischen dem katholischen und protestantischen Lehrbegriff durch die Möhler'sche Symbolik[2] gegeben worden ist. Kann der Protestantismus durch jeden neuen Streit mit dem katholischen Dogma sich nur in der Überzeugung bestärkt sehen, wie wenig er Ursache hat, auf verlassene Positionen zurückzugehen und in der Vergangenheit zu suchen, was nur als eine Aufgabe der Zukunft vor ihm liegt, so gilt dasselbe auch von allen andern Gegensätzen, in welchen das Bewusstsein der Gegenwart sich bewegt. Nicht rückwärts, nur vorwärts liegt auf protestantischem Standpunkt das Ziel, nach welchem die weitere Entwicklung des Dogma zu streben hat. Da aber das Christenthum selbst als geschichtliche Erscheinung der Vergangenheit angehört, so kann die höchste Aufgabe, von deren Lösung alles Andere abhängt, nur darin bestehen, immer reiner und unbefangener zu erforschen, was das Christenthum ursprünglich und wesentlich ist. Je sicherer auf diesem Wege der Fortschritt durch den erwachten regeren Sinn für geschichtliche Forschung verbürgt ist, und je gewisser die Philosophie trotz aller hemmenden Gegenwirkungen nicht aufhören wird, den denkenden Geist zu schärfen und von allem zu reinigen, was ihm Einseitiges und Subjectives anhängt, um so mehr sind auf dieser Grundlage die Bedingungen gegeben, unter welchen das Dogma einer neuen inhaltsreichen Epoche seiner Entwicklung entgegengehen kann.

1) Vergl. meine Abhandlung über das Princip des Protestantismus und seine geschichtliche Entwicklung. Theol. Jahrb. 1855. S. 110 f.

2) Sie erschien zuerst im Jahr 1832 und seitdem öfters. Die neueste Erörterung der Principienfrage enthält die Kuhn'sche Abhandlung: die formalen Principien des Katholicismus und Protestantismus. Theol. Quartalschrift 1858. 1. S. 3 f. 2. S. 185 f. Sie schärft auf's Neue das Zeitgemässe Bewusstsein des principiellen Gegensatzes der beiden Confessionen. Vgl. dagegen oben S. 277 f.

§. 122.

Werke aus der dogmatischen Literatur zur Bezeichnung der verschiedenen Richtungen.

Kirchliche Dogmatik mit praktisch-biblischer Richtung:

Pfaff, Institutiones theol. dogm. et mor. 1720.

Buddeus, Instit. theol. dogm. 1723. u. A.

Einfluss der Wolf'schen Philosophie:

Reusch, Introductio in theologiam revelatam. 1744.

Supranaturalistische Theologie, mit Elementen der modernen Aufklärung zersetzt:

Michaëlis, Comp. theol. dogm. 1760, deutsch 1784.

Döderlein, Institutio theologi christiani. 1780.

Gruner, Instit. theol. dogm. 1777.

Rein biblischer Supranaturalismus:

Storr, Doctr. chr. pars theoretica. 1793.

Rationalismus:

Henke, Lineamenta instit. fidei chr. hist. criticarum. 1793.

Wegscheider, Instit. theol. chr. dogm. 1813. Ed. 8. 1844.

Kant'sche Theologie:

Tieftrunk, Censur des christlich-protestantischen Lehrbegriffs. 1796.

Schelling'sche Theologie:

Daub, Theologumena, sive doctrinae de religione christiana, ex natura Dei perspecta repetendae, capita potiora. 1806.

Schleiermacher'sche Theologie:

Schleiermacher, der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evang. Kirche im Zusammenhange dargestellt. 1821.

Die dogmatischen Systeme von Nitzsch und Twesten schliessen sich nur äusserlich an den Standpunkt der Schleiermacher'schen Theologie an, ihre eigentliche Tendenz ist mehr kirchlich und supranaturalistisch im ältern Sinne.

Hegel'sche Theologie:

Marheineke, die Grundlehren der christlichen Dogmatik als Wissenschaft. Zweite völlig neu ausgearbeitete Auflage. 1827.

Strauss, die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwicklung und im Kampfe mit der modernen Wissenschaft dargestellt. 1840.

Neueste dogmatische Werke von Rothe, Martensen, Liebner, Thomasius, Hofmann u. A.

Geschichte der Apologetik.

§. 123.

Die Apologetik als Religionsphilosophie.

Je mehr sich die ganze Entwicklung des Dogma in bestimmten Punkten concentrirt, in welchen es sich um das Allgemeine, die verschiedenen Standpunkte für die Auffassung des Ganzen überhaupt, um Principienfragen handelt, um so mehr liegt eben darin der wissenschaftliche Begriff der Apologetik; sie stellt sich in ihrer für das System der Dogmen überhaupt grundlegenden Bedeutung dar. Aus demselben Grunde aber mussten die Hauptmomente, welche in der Geschichte der Apologetik in Betracht kommen, auch schon in der Einleitung in diese Periode berührt werden. Die Apologetik hat, ihrem eigentlichen Begriffe nach, die Wahrheit und Göttlichkeit des Christenthums gegen die sie läugnenden und bestreitenden Gegner zu vertheidigen, sie hat sodann überhaupt den Charakter des Christenthums, als einer geoffenbarten Religion, festzustellen, und da sie diess nicht thun kann, ohne das Verhältniss zwischen Vernunft und Offenbarung genauer zu bestimmen, so erhält, je nachdem dieses Verhältniss bestimmt wird, die Apologetik selbst eine wesentlich andere Gestalt. Da jenes Verhältniss in unser Periode mit dem Verhältniss zwischen Philosophie und Theologie identisch wurde, und diese beiden sich nicht blos gegenseitig durchdrangen, sondern auch die Philosophie mehr und mehr eine über die Theologie übergreifende Macht gewann, so besteht die neue Gestalt, in welcher die Apologetik jetzt auftritt, darin, dass sie mehr und mehr selbst zur Religionsphilosophie wird. Die der Theologie und dem Object derselben, dem Christenthum, sich gegenüberstellende Philosophie kann das Christenthum nur unter den Gesichtspunkt einer geschichtlich gegebenen Religion stellen, das Christenthum ist, als Religion, eine Religion wie andere Religionen neben und vor ihm. Daher gewinnt nun erst der bisher mit dem Christenthum noch ganz zusammengenommene und nicht besonders hervorgehobene Begriff der Religion seine selbstständige Bedeutung, und die Aufgabe der Apologetik ist es, das Verhältniss des Christenthums nicht blos, wie

bisher, zu den übrigen Religionen, mit welchen es geschichtlich zusammengehört, sondern hauptsächlich zu der Idee der Religion, oder, da auch der Begriff der Offenbarung, von diesem allgemeinern Gesichtspunkt aus, von dem Christenthum nicht mehr ausschliesslich in Anspruch genommen werden kann, das Verhältniss des Positiven und Vernünftigen, d. h. des Begriffs der Religion zu den Momenten, in welchen er sich geschichtlich explicirt, so zu bestimmen, wie diess die Aufgabe der Religionsphilosophie ist. Auf diese Stufe ihrer wissenschaftlichen Ausbildung ist die Apologetik erst in der Schleiermacher'schen Glaubenslehre erhoben worden, in welcher sie in organischem Zusammenhang mit der eigentlichen Dogmatik als der Theil des ganzen voransteht, in welchem die Begriffe von Religion, Offenbarung, Christenthum nach Maassgabe einer allgemeinen Grundanschauung so bestimmt werden, dass auf sie das ganze System der Dogmen gebaut werden kann.

§. 124.

Lehre von der Offenbarung.

Die Hauptangriffe auf den Glauben an eine übernatürliche Offenbarung giengen, wie schon am Schlusse der vorangehenden Periode, so im Anfang der jetzigen noch immer von den englischen Deisten aus, und sie erstreckten sich in ihrer weitern Ausdehnung immer mehr auf alle Hauptstützpunkte des christlichen Offenbarungsglaubens. Die bedeutendsten in der Reihe der jetzt auftretenden Deisten waren Shaftesbury, Collins, Woolston, Tindal, Chubb, Bolingbroke. Was dem Deismus von Anfang an als allgemeine Ansicht zu Grunde lag, dass das Christenthum wesentlich nichts anders sei, als natürliche Religion, fasste Tindal vollends als Endresultat in dem Satze zusammen: »das Christenthum so alt als die Schöpfung, das Evangelium eine Wiederbekanntmachung der natürlichen Religion«[1]. Die natürliche Religion ist schlechthin vollkommen und jede Religion nur insofern das, was sie ihrem Begriff nach sein soll, als sie identisch ist mit der natürlichen. Das Positive der Religionen ist nur Aberglaube und Priesterbetrug. Davon gereinigt durch die prüfende Vernunft, die das Recht dieser Kritik hat, wird das Christenthum zur natürlichen Religion, deren Wesen das sittliche Handeln ist. In dasselbe

1) Diess war der Titel der im Jahr 1730 erschienenen Hauptschrift Tindal's. Vgl. Lechler, Geschichte des Deismus. S. 327 f.

negative Verhältniss setzte sich der deutsche Fragmentist[1]) zum Christenthum. Er läugnete die Möglichkeit einer allgemeinen positiven Offenbarung und erklärte die Auferstehung Jesu für das Werk eines absichtlichen Betrugs.

Die Leibnitz-Wolf'sche Philosophie gieng von der Möglichkeit einer Offenbarung aus, und da Gott nichts Überflüssiges thun kann, so konnte sie als Inhalt einer Offenbarung nur das betrachten, was der Mensch weder zu seiner Seligkeit entbehren, noch auf dem natürlichen Wege durch seine Vernunfterkenntniss erlangen kann. Ist also nur gewiss, dass das Christenthum, woran man nicht zweifelt, Lehren enthält, die nicht gegen, sondern nur über die Vernunft sind, so liegt ebendarin der thatsächliche Beweis der Nothwendigkeit einer übernatürlichen und übervernünftigen Offenbarung. Diesen absoluten Begriff der Offenbarung setzte schon Töllner[2]) auf einen sehr relativen herab. Da der Mensch schon durch die natürliche Offenbarung selig wird, so soll ihm die übernatürliche nur dazu dienen, dass er sich noch eine besondere Belohnung verschaffen kann, für diesen Zweck aber darf sie keine zwingende Evidenz haben. Es steht somit nur in dem eigenen Belieben des Menschen, wie er sich mit seinem Seligkeitsinteresse zur übernatürlichen Offenbarung verhalten will. Die Hauptsache bleibt immer die natürliche. Für die Kant'sche Philosophie, die der Vernunft überhaupt alle Kategorien zur Erkenntniss des Übersinnlichen absprach, konnte die Frage nach der Möglichkeit einer Offenbarung kein theoretisches Interesse haben, sie konnte in ihr nur vom Standpunkt des praktischen Bedürfnisses aus aufgefasst werden. Ein solches findet nach der Fichte'schen Deduction des Offenbarungsbegriffs[3]) in dem an sich denkbaren Falle statt, wenn das Moralgesetz seinen Einfluss so verliert, dass es nur durch sinnliche Antriebe wieder in Wirksamkeit gesetzt werden kann. Wie kann aber ein solcher Fall als in der Wirklichkeit vorhanden nachgewiesen werden, wenn die Autonomie der praktischen Vernunft immer als das alle Hemmungen der Moralität rein durch sich selbst überwindende Princip vorausgesetzt werden muss, und auf welche niedrige Stufe wird der Begriff der Offenbarung herabgesetzt, wenn

1) Lessing, Beiträge zur Geschichte und Literatur. 1774 und 1777.

2) Wahre Gründe, warum Gott die Offenbarung nicht mit augenscheinlicheren Beweisen versehen hat. 1764.

3) Versuch einer Kritik aller Offenbarung. 1791.

sie nur als das auf sinnlichem Weg an den Menschen kommende Moralgesetz definirt wird? Das Höchste, das die KANT'sche Philosophie dem Offenbarungsbegriff zugestehen kann, besteht daher nur darin, dass sie eine Religion als Offenbarung prädicirt, in welcher das Sinnliche, das zu ihrem Offenbarungscharakter gehört, als Mittel und Vehikel zur Introduction der wahren moralischen Religion betrachtet werden kann. Daher gibt es hier nur eine Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft, und Alles, was darüber hinausgeht, ist als Offenbarung nur etwas Transcendentes, das auf den der Vernunft immanenten Begriff der Religion wieder zurückgeführt werden muss. Auf derselben Ansicht vom Wesen der Offenbarung beruhten die seit LESSING vielbesprochenen Fragen über Offenbarung, als Erziehung des Menschengeschlechts, und die Perfectibilität des Christenthums als einer geoffenbarten Religion [1]. Der durch den Gehalt seiner sittlichen Ideen wissenschaftlich sehr gehobene, aber zu abstracte KANT'sche Rationalismus wurde in seiner weitern Ausbildung zum historisch-kritischen, der es sich zu seiner Aufgabe machte, aus den geschichtlichen Urkunden nachzuweisen, dass das Übernatürliche ihrer Erzählungen sich in sich selbst auflöse und zu einem rein Natürlichen werde, wodurch das Christenthum nicht nur nichts verliere, sondern erst in seiner wahren Würde erscheine [2]. Die Spannung des Gegensatzes, in welchem Supranaturalismus und Rationalismus auf demselben Standpunkt des reflectirenden Verstandes einander so gegenüberstanden, dass keiner den andern widerlegen konnte, indem der eine nur verneinte, was der andere bejahte, führte von selbst zu dem Versuch einer Ausgleichung in einem System, das seinen rationalen Inhalt zu seiner Bestätigung und allgemeinern Empfehlung in der supranaturalen Form der Offenbarung haben sollte [3]. Es war diess aber eine rein äusserliche Vermittlung, da es nicht möglich war, Vernunft und Offenbarung so auseinanderzuhalten, dass nicht das entscheidende Übergewicht immer wieder auf die eine oder die andere Seite fiel. Ein Supranaturalismus, welcher gerade den Hauptbegriff, die Unmittel-

1) ZELLER, die Annahme einer Perfectibilität des Christenthums, historisch und dogmatisch untersucht. Theol. Jahrb. 1842. S. 1 f.

2) RÖHR, Briefe über Rationalismus. 1813.

3) TZSCHIRNER, Briefe über Reinhard's Geständnisse. 1811. Memorab. für Prediger. 1. Bd. 1810 und 1811.

barkeit der Offenbarung, unbestimmt lassen wollte[1], hob ebenso sich selbst auf, wie ein Rationalismus, dessen theistischer Gottesbegriff von selbst das Wunder als freie Bethätigung des göttlichen Willens in sich schloss. Der Relativität dieser Gegensätze und dem endlosen, zwischen ihnen sich bewegenden Streit des Rationalismus und Supranaturalismus machte SCHLEIERMACHER durch die Behauptung ein Ende, dass die Offenbarung weder etwas schlechthin Übernatürliches, noch etwas schlechthin Übervernünftiges sei. Es gibt somit nichts Übernatürliches, das nicht auch als Natürliches begriffen werden könnte, oder kein absolutes Wunder, und ein solches gibt es nicht nur nicht, sondern kann es auch nicht geben, da nach SCHLEIERMACHER's spinozistischer Weltanschauung Gott und Welt so ineinander sind, dass Gott nicht anders wirken kann, als durch die Vermittlung der Welt und die natürlichen Ursachen alles Geschehens. An dem absoluten Wunderbegriff trennen sich die Ansichten über Offenbarung in einen Gegensatz, der nicht weiter zu vermitteln ist. Die, welche ein absolutes Wunder für unmöglich erklären, stellen sich ebendamit auf den philosophischen, das Wunder als Zerreissung des Naturzusammenhangs schlechthin negirenden Standpunkt, die, welche es in ihre Dogmatik aufnehmen, öffnen sie dadurch dem schrankenlosesten Supranaturalismus. Über die gewöhnlichen Offenbarungsbegriffe ist die HEGEL'sche Philosophie soweit hinweg, dass ihr die christliche Religion als die absolute, d. h. als das absolute Wissen des an sich Seienden, die offenbare ist[2].

Die speciellen Argumente mussten um so mehr zurücktreten, je bestimmter man sich bewusst wurde, dass der Schwerpunkt der Apologetik nur in der allgemeinen Frage über das Wesen der Offenbarung liege. Während Supranaturalisten, wie STORR, STEUDEL, SACK, HENGSTENBERG, den Weissagungsbeweis nicht hoch genug stellen konnten, schlug dagegen SCHLEIERMACHER seinen Werth um so geringer an[3]. Der Wunderbeweis hieng mit der Frage über den Begriff der Offenbarung auf's Engste zusammen. Nachdem schon HUME und KANT den Begriff des Wunders philosophisch analysirt hat-

1) SCHOTT, Briefe über Religion und christl. Offenbarungsglauben. 1826.

2) MARHEINEKE, die Grundlehren der chr. Dogmatik. S. 44.

3) Sendschreiben über die Glaubenslehre. Theolog. Stud. und Krit. 1829. S. 496 f.

ten, trugen auch die Exegese und die historische Kritik das Ihrige dazu bei, ihm wie dem Weissagungsbeweis den Boden seiner Existenz streitig zu machen. An den Wundererzählungen des Alten und Neuen Testaments bildete sich allmälig die mythische Ansicht aus, die in dem STRAUSS'schen Leben Jesu zu ihrer höchsten Bedeutung gelangte.

§. 125.

Lehre vom Kanon und von der Inspiration.

In der Lehre vom Kanon machte die SEMLER'sche Kritik Epoche, durch welche der bisherige Begriff des Kanon ein wesentlich anderer wurde. SEMLER [1]) hielt es für unmöglich, die beiden Begriffe kanonisch und göttlich auch ferner in ihrem bisherigen Sinn als identisch zu nehmen, da die kanonischen Bücher des Alten und Neuen Testaments so vieles enthalten, was nur die alten Juden und Christen angehen konnte, für uns aber nicht dieselbe Bedeutung einer inspirirten Erkenntnissquelle haben kann. Er setzte daher dem dogmatischen Begriff des Kanon den geschichtlichen entgegen, welchem zufolge es vor Allem darauf ankam, die Zeit der Entstehung dieser Schriften und ihren dadurch bedingten Charakter in's Auge zu fassen. Da er aber diesen geschichtlichen Gesichtspunkt nicht in seiner Reinheit festhielt, sondern nur darauf ausgieng, das Locale und Temporelle in dem Inhalt dieser Schriften, oder das, was sie »Judenzendes« an sich hatten, als das Vergängliche, von dem Allgemeingültigen, oder ihrem moralischen Inhalt, auszuscheiden, um sie wenigstens soweit auch ferner als kanonisch betrachten zu können, als sie allgemeine, zur moralischen Ausbesserung des Menschen dienende, Wahrheiten enthalten, so bildete sich dadurch sein Begriff des Kanon aus Elementen, die sich nicht zur Einheit einer klaren Vorstellung vereinigten. Auf der einen Seite sollten die kanonischen Schriften blosse Zeitproducte sein, auf der andern um eines Inhalts willen, welchen sie mit so vielen andern Schriften ähnlicher Art theilten, als göttliche auf absolute Weise über ihrer Zeit stehen. Diese Halbheit der Ansicht ist überhaupt das Charakteristische des SEMLER'schen Standpunkts. So frei sein kritisches Bewusstsein war, so sehr war es auch wieder ein unwillkürlich gebundenes, wie am deutlichsten an der SEMLER'schen Accommodationshypothese zu sehen

1) Abhandlung von freier Untersuchung des Kanon in vier Theilen. 1771 —1775. Vgl. Theol. Jahrb. 1850. S. 519 f.

ist, welche zwar den Inhalt der kanonischen Schriften grösstentheils aus blossen Zeitvorstellungen bestehen lässt, die Verfasser selbst aber über sie stellt, indem sie mit Bewusstsein und Absicht sich derselben nur dazu bedient haben sollen, um den eigentlichen Inhalt ihrer Lehre in diese zeitgemässe Form einzukleiden. Dieselbe Befangenheit des Bewusstseins war es, wenn Semler die kanonischen Schriften des N. Testaments auch für apostolisch nur soweit gehalten wissen wollte, als sie auch einen eines Apostels würdigen moralischen Inhalt haben. Unter den Gründen, mit welchen seit dem Jahr 1769 unter lebhafter Theilnahme Semler's die Ächtheit der Apokalypse bestritten wurde, war der entscheidende auch für Semler zuletzt immer, dass eine Schrift von so dunkelem und unerbaulichem, sogar schädlichem Inhalt keine apostolische sein könne. Woher anders konnte man aber wissen, was die Apostel gelehrt haben oder nicht, als von ihnen selbst, d. h. aus ihren Schriften und aus allem demjenigen, was sich auf dem Wege der historischen Kritik über sie ergab? Man setzte also doch wieder einen dogmatischen Begriff voraus, welcher mit dem geschichtlichen Gesichtspunkt, von welchem man ausgieng, nicht zusammenstimmte. Orthodoxe Theologen, wie Ernesti und Storr, sahen schon damals in solchen Angriffen auf die Ächtheit eines göttlichen Buchs, wie sie die Apokalypse zuerst erfuhr, ein sehr bedenkliches Zeichen der Zeit. In der That hatten auch die damit begonnenen und seitdem immer weiter fortgeführten kritischen Untersuchungen Resultate zur Folge, die es nicht gestatten, der Gesammtheit der Schriften des Neuen Testaments auch nur den apostolischen Ursprung in dem Umfang zuzuschreiben, wie diess zum alten Begriff des Kanon gehört. Bilden sie gleichwohl mit Recht noch immer als kanonische eine in sich geschlossene Einheit, so kommt in Betracht, dass das, was sie zu kanonischen macht, nicht sowohl an dem Namen ihrer Verfasser hängt, als vielmehr nur in ihrem Inhalt liegt, sofern sie die Schriften sind, in welchen wie in keinen andern die christliche Gemeinschaft aller Zeiten von Anfang an den urkundlichsten und allgemeingültigsten Ausdruck ihres christilchen Bewusstseins gefunden hat, und auch ferner finden wird.

Mit den Begriffen vom Kanon hiengen die von der Inspiration auf's Engste zusammen. Nachdem der alte Inspirationsbegriff durch Modificationen und Distinctionen seine strenge Haltung schon ver-

loren hatte, unterwarf Töllner [1]) die verschiedenen in ihm enthaltenen Bestandtheile einer so scharfen Analyse, dass das Minimum, das in diesem Auflösungsprocess übrig blieb, nicht mehr Inspiration genannt zu werden verdiente. Es sollte ja nur in der allgemeinen teleologischen Ansicht bestehen, dass Gott zur Erreichung der Zwecke seiner Offenbarung auch in Hinsicht der Abfassung der Schriften die zweckmässigste Vorsorge getroffen haben werde. Da dabei das Übernatürliche zwar nicht positiv geläugnet, aber doch die natürliche Befähigung der Schriftsteller für sich schon für zureichend gehalten wird, so war diess schon ganz die rationalistische Ansicht. Schleiermacher drang besonders darauf, dass die Eingebung nicht als etwas vom Geistesleben der Apostel specifisch Verschiedenes gedacht werden dürfe. Die Hauptsache war ihm die normative Bedeutung, welche die Schriften der Apostel durch die Reinheit und Vollständigkeit ihrer Auffassung des Christenthums für alle folgenden Darstellungen erhalten haben. Fragte man aber, mit welchem Rechte das erste Glied einer Reihe auch für das absolut vollkommenste gehalten werde, so konnte Schleiermacher nur auf seine Lehre von der Person Christi verweisen. Soll die nahe Beziehung der Apostel zu dem Erlöser ihr Bewusstsein auf solche Weise geläutert haben, so war diess auch wieder ein dem alten Inspirationsbegriff analoger specifischer Vorzug, eine der alten Theorie gemachte Concession [2]). Als Vertheidiger des strengen Inspirationsbegriffs traten in der neuesten Zeit namentlich Steudel [3]), Rudelbach [4]), und der Genfer Theologe Gaussen [5]) auf. Dem liberalern Begriff Tholuck's [6]) fehlt es an innerer Haltung.

So löste sich durch die völlig veränderte Ansicht vom Kanon und von der Inspiration die alte Identität des Worts und der Schrift immer mehr auf. Darauf drang nach Töllner und Semler besonders auch Herder durch seine Humanisirung der Bibel. Statt von einem

---

1) Die göttliche Eingebung der heiligen Schrift. 1772.

2) Der chr. Glaube. 2. S. 357 f. Vergl. Strauss, chr. Glaubenslehre 1. S. 177 f.

3) Tüb. Zeitschr. für Theol. 1832. H. 2. S. 94 f. gegen Elwert Stud. der ev. Geistl. Würt. 1831. 3, 2.

4) Zeitschr. für die gesammte luth. Theol. und Kirche. 1840. 1. S. 1 f.

5) La theopneustie ou l'inspiration plénière des écritures saintes. 1842.

6) Deutsche Zeitschr. für chr. Wissenschaft u. s. w. 1850. S. 125 f.

testimonium spiritus sancti, von welchem man nichts mehr wissen wollte, sprach man nun von dem Geiste des Christenthums. Auf dieselbe Unterscheidung des Worts von der Schrift zielte nicht nur SCHLEIERMACHER's christliches Bewusstsein hin in seiner unabhängigen Stellung zur Schrift, sondern auch die Bedeutung, welche schon LESSING der Tradition neben der Schrift geben wollte, und das christliche Bewusstsein selbst ist, als der Reflex der christlichen Gemeinschaft, nur die Vergeistigung des Traditionsbegriffs. In die Reihe derselben Bewegungen, deren Tendenz immer weiter dahin geht, die Schranken des Worts in dem Buchstaben der Schrift zu durchbrechen, ihren Inhalt zu vergeistigen, sie selbst nur als den Reflex eines über ihr stehenden Bewusstseins aufzufassen, gehörte auch schon die sonst so isolirt stehende Lehre SWEDENBORG's. Sie hat ihr Hauptmoment in ihrer Lehre von der Schrift, dem dreifachen Wort, oder dem zweifachen Sinne des Worts und der zweifachen Schrifterklärung. Das Wort steigt vom Himmel herab, wenn in der Lehre der neuen Kirche der volle geistige Sinn dem Bewusstsein aufgeht, die geistige Welt die sinnliche durchbricht [1]).

Das Verhältniss des Alten und Neuen Testaments, das für SEMLER ein Hauptpunkt seiner Kritik war, konnte seit KANT nur vom Standpunkt der Religionsphilosophie aus bestimmt werden.

Geschichte der Dogmen.

§. 126.

Lehre von Gott.

Die Natur der Sache brachte es von selbst mit sich, dass in dieser Lehre vor allem die durchgreifende Einwirkung der Philosophie auf die Theologie hervortrat. Auf jedem neuen Standpunkte der Philosophie wurde die Idee Gottes wesentlich anders aufgefasst und bestimmt, von LEIBNITZ und WOLF als die des ens perfectissimum, von KANT als Postulat der praktischen Vernunft zur Ausgleichung der beiden Elemente des höchsten Guts, von FICHTE schlechthin als moralische Weltordnung, von SCHELLING als absolute Identität des Idealen und Realen, von SCHLEIERMACHER als absolute Ursächlichkeit, die Voraussetzung des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls, von

1) Vgl. HAUBER, Swedenborgs Ansicht von der heiligen Schrift. Tübinger Zeitschrift für Theologie. 1840. H. 4. S. 32 f.

Hegel als absoluter Geist. Der höchste Conflict des theologischen und philosophischen Interesses trat in der Frage über die Transcendenz und Immanenz Gottes hervor, oder bestimmter in der Frage über die Persönlichkeit Gottes, welche nicht blos für die Hegel'sche Philosophie, sondern auch für die auf dem ganz entgegengesetzten Standpunkte stehende Schleiermacher'sche Theologie die gleiche Cardinalfrage ist[1]. Neuestens ist die Lehre von der Unveränderlichkeit und Unwandelbarkeit des persönlichen Gottes im orthodox theologischen Interesse in Frage gestellt[2].

Diese Beweise für das Dasein Gottes, die der Dogmatismus der alten Metaphysik aufstellte, löste die Kant'sche Kritik auf, um an ihre Stelle das Postulat der praktischen Vernunft zu setzen. Völlig verwiesen aus der Theologie durch Schleiermacher, erhielten sie durch Hegel eine speculative Bedeutung in dem in ihnen sich vollziehenden dialektischen Process der Idee.

§. 127.

Lehre von der Dreieinigkeit.

Das Dogma stand zu Anfang der Periode noch in seiner alten Auctorität fest, nur konnte man, je mehr die Philosophie in ein näheres Verhältniss zur Theologie kam, nicht umhin, das *contra rationem*, an welchem die ältern protestantischen Theologen keinen Anstoss genommen hatten, wieder für ein blosses *supra rationem* zu erklären. Selbst Leibnitz und Wolf sehen in dem Dogma nur ein überschwängliches Mysterium, und Wolf'sche Theologen, wie namentlich Reusch, suchten es sogar nach ihrer Weise rationell zu deduciren und zu demonstriren. Bald aber äusserte sich die überhaupt in der deutsch protestantischen Theologie gegen die kirchliche Orthodoxie eintretende Kälte und Indifferenz ganz besonders gegen dieses Dogma. Theologen, wie Michaëlis, Döderlein, Morus u. A., noch mehr Semler, behandelten es jetzt nur als eine geschichtliche Antiquität, und man war nur darauf bedacht, seinen transcendenten, erst zufällig entstandenen, wie man meinte, sogar nur aus dem Platonismus in das Christenthum aufgenommenen Bestimmungen so viel möglich einen allgemein religiösen, christlich prak-

1) Vergl. Zeller, Schleiermacher's Lehre von der Persönlichkeit Gottes. Theol. Jahrb. 1842. S. 263.

2) Vergl. Dorner, Jahrb. für deutsche Theol. 1856. 1. S. 361 f.

tischen Gesichtspunkt abzugewinnen. An orthodoxen Vertheidigern fehlte es auch jetzt nicht, aber auch den supranaturalistischen Theologen war das Bewusstsein der kirchlichen Wahrheit des Dogma entschwunden, man hielt sich nur an das vermeintliche exegetische Resultat, und rechtfertigte die Unbegreiflichkeit der Sache mit der Schwäche der menschlichen Vernunft, wie J. F. Flatt und Storr, oder verirrte sich in neue Widersprüche, wie G. F. Seiler, der seichteste Vertheidiger der Lehre von der Gottheit Christi.

Da das Bewusstsein der Zeit überhaupt dem kirchlichen Dogma sich immer mehr entfremdete, so traten auch die alten Gegensätze um so freier in einer neuen Form gegen die nicht mehr als absolute Wahrheit geltende Lehre auf. Für den Arianismus sprachen sich mit verschiedenen Modificationen aus: S. Clarke, P. Maty, J. Vernet, Töllner. Besonders aber neigte man sich zum Sabellianismus hin, als derjenigen Lehrweise, welche nicht nur die Gefahr des Tritheismus am sichersten abwehrte, sondern auch den freiesten Spielraum gewährte, um den Inhalt des Dogma bis zum durchsichtigsten Rationalismus zu verflachen. Man war zufrieden, wenn man statt des veralteten Dogma irgend eine, dem modernen Bewusstsein zusagende Dreiheit religiöser oder moralischer Begriffe hatte. Dabei sollte aber diese Auffassungsweise nur das Resultat der gründlichern und unbefangenern exegetischen Forschungen sein. Silberschlag, Schlegel, Henke, Eckermann, Wegscheider, de Wette u. A. gehören in diese Kategorie. Dieselbe Lehrform aber, die im Allgemeinen die sabellianische genannt werden kann, schloss auch tiefer gehende Versuche, das Dogma auf seinen bestimmten Begriff zu bringen, in sich, wie solche nicht blos von Gruner, der nur die Idee Reusch's wieder aufnahm, sondern hauptsächlich von Urlsperger und Swedenborg gemacht wurden. Urlsperger's Theorie beruht auf der Unterscheidung einer Offenbarungs- und einer Wesensdreieinigkeit. Bei Swedenborg wird die Trinitätslehre ganz zur Lehre von der Person Christi. Gott und Mensch sind an sich eins, wie Seele und Leib, oder das Gute und Wahre, die Liebe und die Weisheit. Diese an sich seiende Einheit Gottes und des Menschen wird durch die Offenbarung und die Swedenborg'sche Schrifterklärung zum gottmenschlichen Bewusstsein der Welt. Über den Widerspruch der kirchlichen Trinitätslehre mit dem vernünftigen Denken ist bei allen diesen Gegnern derselben nur eine Stimme, Sweden-

BORG nannte sie wegen ihres Tritheismus geradezu eine satanische Lehre.

Die speculative Fortbildung des Dogma nahm, da LESSING's Idee nicht weiter führte, KANT nur bei dem moralischen Gesichtspunkte stehen blieb, erst mit SCHELLING einen neuen Aufschwung. Während DAUB in der abstracten spinozistischen Auffassung des ächt speculativen Gedankens stehen blieb, dass die Trinität die absolute Form des absoluten Wesens ist, schritt HEGEL von der Substanz zum Subject fort, und zu dem ewigen Process des durch die Momente der Trinitätsidee, als seine wesentlichen Denkbestimmungen, sich mit sich selbst vermittelnden absoluten Geistes. Der Gegensatz des SCHLEIERMACHER'schen und HEGEL'schen Standpunkts stellt sich hier in seiner ganzen Schärfe dar, in der rein formellen Bedeutung, mit welcher SCHLEIERMACHER diese Idee an das Ende seiner systematischen Entwicklung stellte, und der rein speculativen, die sie bei HEGEL als die Grundbestimmung des denkenden Geistes hat. Die, durch die Furcht vor dem Pantheismus veranlassten Verhandlungen über die immanente Trinität, zwischen LÜCKE, NITZSCH, WEISSE, waren von keiner weitern Erheblichkeit [1].

§. 128.

Lehre von der Schöpfung und Vorsehung.

Die Lehre von der Schöpfung ist ebensosehr durch die neuere Kritik und Exegese, als durch die philosophische Speculation wesentlich umgeändert worden. Seitdem man besonders nach HERDER's höchst anregendem Vorgang es gelernt hat, die Urkunden des Alten Testaments im Lichte der alterthümlichen Weltanschauung aufzufassen, konnte man es nicht mehr wagen, die Lehre von einer zeitlichen Schöpfung als Dogma auf sie zu gründen. Ihrer philosophischen Seite nach hieng diese Lehre mit der ganzen Ansicht von dem Verhältniss Gottes und der Welt so eng zusammen, dass sie überhaupt nicht mehr so abgesondert, wie bisher, behandelt werden konnte. Je tiefer sie in die neuere philosophische Speculation hineingezogen wurde, desto willkommener musste die besonders aus der SCHLEIERMACHER'schen Theologie gewonnene Überzeugung sein, dass solche Lehren überhaupt für das christliche Bewusstsein die

1) Vgl. Lehre von der Dreieinigkeit. 3. S. 643 f.

Bedeutung nicht haben, welche man ihnen früher beilegen zu müssen glaubte, da, sobald nur das wesentliche Moment der Abhängigkeit der Welt von Gott festgehalten ist, die bestimmtere Form derselben das christliche Interesse nicht näher berührt.

In der Lehre von der Vorsehung nahm die LEIBNIZ'sche Theodicee eine auch für die Theologie sehr wichtige Stelle ein, die sie jedoch nur so lange behaupten konnte, bis die tiefer gehende philosophische Speculation auch diese Lehre unter neue Gesichtspunkte stellte.

§. 129.

Lehre von den Engeln und vom Teufel.

Die Lehre von den Engeln wurde auf dem Wege der neuern Kritik und Exegese blos noch zu einer Frage der biblischen Theologie. Das Hauptmoment lag in der Lehre vom Teufel. Nicht nur gab sie dem sich entwickelnden geschichtlichen Bewusstsein einen sehr wichtigen Impuls, durch welchen das Bewusstsein der Gegenwart von dem der Vergangenheit sich entschiedener trennte, sondern sie hatte auch eine tiefere speculative Bedeutung. In ersterer Beziehung schloss sich in der Bestreitung des noch immer ebenso theologischen als populären Dämonenglaubens an B. BEKKER, neben THOMASIUS, besonders SEMLER an. Auch SEMLER hielt Anfangs noch die Dämonischen des Neuen Testaments für wirkliche Teufelsbesitzungen [1]; in der Folge aber stimmte er der Meinung WETTSTEINS u. A., dass sie natürlich Kranke seien, um so entschiedener bei; den nicht zu läugnenden Widerspruch mit dem Zeugnisse Jesu und der Apostel sollte die Accommodationshypothese heben. GRUNER, TELLER u. A. hatten dieselbe adämonische Ansicht. In philosophischer Hinsicht fragte man nach der Möglichkeit der Existenz des Teufels. Die KANT'sche Philosophie fasste, um seinen Begriff moralisch zu rechtfertigen, in ihm die Idee des absoluten Egoismus auf, im Gegensatz gegen die formelle Allgemeinheit des KANT'schen Moralprincips [2]; die SCHELLING'sche Naturphilosophie konnte das Wesen des Teufels nur in den dunkeln Naturgrund setzen, welchen sie, auf J. BÖHMES Dualität der Principien in Gott zurückgehend, vom actuellen Wesen Gottes unterschied, und als das Princip der Selbst-

---

1) De daemoniacis, quorum in Evangeliis fit mentio. 1760.

2) ERHARD, Apologie des Teufels in Niethammer's philosophischem Journal. 1, 2. 1795.

heit, des Fürsichseins bestimmte. Die Apologie des Teufels läge demnach hier, wie in der Hegel'schen Philosophie, in der Nothwendigkeit des Gegensatzes, in welchem der göttliche Lebensprocess, oder der Process der Idee sich entwickelt, und in dem Begriffe des Teufels wäre so nur in seiner Abstractheit aufgefasst, was in dem concreten Zusammenhang des Processes selbst nur ein Moment desselben ist. Den grossartigsten Versuch, das Wesen des Teufels aus den durch die neuere Philosophie gegebenen speculativen Elementen zu construiren [1]), machte Daub, aber auf eine so überwiegend dualistische Weise, dass der Teufel, als das Princip der Negation, zu einem manichäisch selbstständigen Wesen werden zu müssen scheint. Lassen sich in Schleiermacher's Kritik der Lehre vom Teufel noch Nachklänge der Accommodations-Idee vernehmen, so sprach dagegen Strauss um so unumwundener aus, dass die Lehren von den Engeln und vom Teufel in unserer heutigen Weltanschauung völlig entwurzelt daliegen [2]).

§. 130.

Lehre von der Natur des Menschen, oder von der Sünde.

In keiner andern Lehre gibt sich der seit dem Anfang der Periode erfolgende Umschwung des theologischen Bewusstseins so klar und bestimmt zu erkennen, wie in der Lehre von der Natur des Menschen und der Sünde. So augustinisch die Ansicht der vorigen Periode war, so pelagianisch wurde sie jetzt. Sobald einmal das Bewusstsein der Zeit eine freiere Stellung zum orthodoxen Dogma zu nehmen und sich seines lästigen Druckes zu entledigen begonnen hatte, musste vor allem eine den Menschen so tief demüthigende und ihn nur auf die eigene Nichtigkeit und Verwerflichkeit seines Wesens verweisende Lehre eine um so stärkere Reaction des erwachenden und in sich erstarkenden Selbstbewusstseins hervorrufen. So wenig man bisher der eigenen Kraft und Selbstständigkeit des Menschen in allen Fragen seines Heils hatte zugestehen wollen, so Vieles räumte man ihr jetzt ein. Die protestantische Lehre von der Erbsünde galt jetzt nur als ein augustinisches Dogma, über welches als ein Stück der alten Finsterniss und Barbarei das moderne Be-

1) Judas Ischariot, oder das Böse im Verhältniss zum Guten betrachtet. 1816. 1818.

2) Glaubenslehre 2. S. 17.

wusstsein der Aufklärung längst hinweggekommen sein wollte; Humanität und Philanthropie wurden die Losungsworte der Zeit, und so tief man zuvor die durch die Sünde geschehene Zerrüttung aller natürlichen Kräfte beklagt hatte, so freudig konnte man jetzt die Güte und Vortrefflichkeit der menschlichen Natur nicht genug rühmen [1].

Es war für die nicht blos pelagianische, sondern auch eudämonistische Tendenz der bald nach der Mitte des achtzehnten Jahrhunderts beginnenden Aufklärungsperiode sehr bezeichnend, dass, nachdem zuerst von England aus durch D. Whitby und J. Taylor das alte Imputationsdogma als ungereimt und schriftwidrig bestritten worden war, in Deutschland unter dem wohlwollenden Namen einer Apologie des Socrates, oder einer Untersuchung der Lehre von der Seligkeit der Heiden, der Widerspruch des Zeitbewusstseins mit der protestantischen Lehre von der Erbsünde sich aussprach. Neben Eberhard war es besonders Töllner, welcher diese Lehre aus demselben Gesichtspunkte eines, den gesunden Verstand empörenden, alles Schöne der Naturtriebe abläugnenden Irrthums beleuchtete. Auf dieser Grundlage baute der Rationalismus weiter fort, aber auch der Supranaturalismus eines Michaelis, Seiler, Döderlein, Storr, Reinhard that von seiner Seite Alles, um das alte Dogma dem Glauben der Zeit zu entrücken, indem er in seiner Halbheit und Geistlosigkeit die sittliche Schuld in ein zufälliges Unglück, in die physischen Folgen eines genossenen Giftes verwandelte, und in der Erbsünde sogar nur eine wohlgemeinte Veranstaltung Gottes sehen wollte, um den mit einer solchen Schuld behafteten Menschen mit um so besserm Grunde für entschuldigt halten zu können.

Sehr entscheidend griff hier die Philosophie ein. Erst das durch Kant geschärfte sittliche Bewusstsein erinnerte die Theologie an den tiefern Inhalt des von der Aufklärung der Zeit vergessenen und verflachten Dogma. Die Kant'sche Lehre von einem radicalen Bösen der menschlichen Natur, einem schon mit dem ersten Gebrauch der Freiheit vorhandenen und doch dem Menschen nur als einem freien Wesen zukommenden Hang zum Bösen, bezeichnet einen neuen Wendepunkt in der Geschichte der Lehre von der Erbsünde. Die von Kant für das sittliche Bewusstsein angenommene Dualität von Principien steht in der nächsten Beziehung zu der von Schleier-

1) Töllner, Theol. Unters. 1. 2. 1773. über die Güte der menschl. Natur.

macher auf derselben Grundlage, in dem tiefern Zusammenhang eines theologischen Systems, entwickelten Theorie. Nach Schleiermacher kommt bei dem Begriff der Erbsünde nicht sowohl die Abstammung von dem ersten Menschen, als der Zusammenhang des Individuums mit dem ganzen Geschlecht in Betracht. Als begründet in einem Zusammenhang, in welchem Alle zusammen nicht blos empfangend, sondern mitwirkend sind, ist die Erbsünde als die Gesammtthat und Gesammtschuld des menschlichen Geschlechts anzusehen. Alle Wendungen aber, deren sich Schleiermacher bedient, um den Begriff der Erbsünde in den der Sünde hinüberzuspielen, führen nicht darüber hinaus, dass sie die allgemeine, zur Natur des Menschen gehörende, Sündhaftigkeit ist. Auch vollkommene Unfähigkeit zum Guten ist sie nicht so schlechthin, wie man dem Ausdruck nach meinen sollte, da in jedem Fall die Empfänglichkeit für die Erlösung nicht unter ihr begriffen sein kann. Sie ist mit einem Worte das sinnliche Bewusstsein in seinem Unterschied von dem Gottesbewusstsein, und die beiden Seiten des Bewusstseins, das sinnliche und das fromme, sind dieselbe Dualität der Principien, welche Kant für das sittliche Bewusstsein als das gute und böse Princip bestimmte, nur vom religiösen Standpunkt aus aufgefasst. Ist die Sünde für jeden schon in seinem Zusammenhang mit dem ganzen Geschlecht begründet, so fragt sich, was der weitere Hauptpunkt der Schleiermacher'schen Lehre von der Sünde ist, woher die Sünde überhaupt kommt, oder wie sie sich zu Gott verhält? Darauf ist die Antwort: als Bewusstsein des negativen Verhältnisses des menschlichen Willens zum göttlichen, ist die Sünde durch die absolute Ursächlichkeit Gottes gesetzt, aber dieses Bewusstsein selbst, sofern es eine Verneinung in sich schliesst, ist nicht in Gott, sondern nur ausser Gott. Die Sünde existirt also als solche nicht für Gott, sie ist für Gott an sich in der Erlösung aufgehoben, sie ist die von Gott abgekehrte Seite des Bewusstseins, und als solche so nothwendig, als die Welt in ihrem immanenten Verhältniss zu Gott auch wieder das von Gott Unterschiedene ist. Ebendarin hat es seinen Grund, dass in dem Gottesbewusstsein in seinem Zusammenhang mit dem sinnlichen immer ein Minus ist, und die nur allmälige und unvollkommene Entwicklung der Kraft des Gottesbewusstseins zu den Bedingungen der Existenzstufe gehört, auf welcher das menschliche Geschlecht steht. Wenn Schleiermacher demungeachtet die Sünde auch wieder als

eine Störung der menschlichen Natur betrachtet, und die Möglichkeit einer vollkommen unsündlichen menschlichen Entwicklung voraussetzt, so lässt sich hierüber nur vom Standpunkt seiner Christologie aus urtheilen.

Was bei Schleiermacher der Unterschied des Gottesbewusstseins und des sinnlichen Bewusstseins ist, ist bei Hegel der Gegensatz von Natur und Geist. In dem Process der Idee wird das Moment des Unterschieds im Menschen zur wirklichen Entzweiung. Der Mensch ist wesentlich Geist, das Wesen des Geistes aber ist, für sich zu sein, frei zu sein, sein Wesen sich gegenüberzustellen, sich zu entzweien mit seiner Substanz. In dieser Entzweiung ist der Mensch an sich gut, aber nicht in der Wirklichkeit, er soll erst, was er an sich ist, aber in seinem natürlichen Sein nicht ist, auch für sich sein. Die Erbsünde des Menschen ist daher die Trennung seines Begriffs und seines unmittelbaren Daseins, der Gegensatz von Natur und Geist, dass der Geist die Natur zu seiner Voraussetzung hat, und von der Natur sich erst losreissen muss, um seinen Begriff zu realisiren. Das Böse, das eben das natürliche Sein ist, wenn der Mensch, der Geist ist, nur nach der Natur ist, sich nicht als Geist durch freie Selbstbestimmung bestätigt, ist somit zwar nothwendig, und doch das, was nicht sein soll.

Auch vom kirchlichen Standpunkt aus sollte die Lehre vom Sündenfall eine neue speculative Begründung erhalten. Die Theorie, in welcher diess versucht wurde, besteht jedoch aus sehr undenkbaren und sich widersprechenden Bestimmungen. Es wird ein Urzustand vorausgesetzt, in welchem die einzelnen Persönlichkeiten vor ihrem Zeitleben in einer noch unvollkommenen Wirklichkeit sich befanden, die ihnen aber die Macht gewährte, sich selbst eine Grundrichtung zu geben, welche sie wollten. Statt nun aber, wie hätte geschehen sollen, die Selbstsucht, die creatürliche Wurzel der Persönlichkeit, durch Befestigung des Willens im Guten frei zu überwinden, fiel die Urentscheidung so aus, dass die in dem eigenen Grunde der Selbstheit liegende Möglichkeit der Losreissung von Gott sich thatsächlich verwirklichte. Bei allen persönlichen Creaturen kann jedoch eine solche Selbstverkehrung in ihrem zeitlosen Urstande nicht angenommen werden, weil sonst das Böse als nothwendig erscheinen würde, ein Theil blieb daher in der Einheit mit Gott, ein anderer fiel von Gott ab, ein dritter verfiel in einen Zwiespalt der Selbstsucht und des Gehorsams gegen Gott, eine ursprüng-

liche Schuld und Gebundenheit des Willens, welche nicht mehr durch die eigene Kraft des Geschöpfs, sondern nur durch eine That der göttlichen Gnade gehoben werden kann [1]. Bei einem ORIGENES mag eine mythisch transcendente Vorstellung dieser Art ein historisches Interesse haben; welchen Anspruch aber auf dem Standpunkt der jetzigen Theologie so willkürliche und unmotivirte Behauptungen machen können, für speculative, in der Nothwendigkeit der Sache selbst begründete Gedanken zu gelten, ist nicht einzusehen [2].

Nicht unerwähnt darf hier auch die Bereicherung bleiben, welche die katholische Dogmatik durch die von Papst Pius IX. in einer Bulle vom 8. Dec. 1854 zum förmlichen Dogma erhobene Lehre von der unbefleckten Empfängniss der Jungfrau Maria erhalten hat. In den Urtheilen, die sich von Protestanten darüber vernehmen liessen, gab sich der Widerspruch, in welchem das neue Dogma zum Protestantismus steht, nach verschiedenen Seiten hin zu erkennen, aber es erhält hier auch die allgemeine Wahrnehmung eine neue Bestätigung, dass, je schärfer die absolute Bedeutung des orthodoxen Dogma in einem bestimmten einzelnen Punkte aufgefasst wird, das Dogma nur um so gewisser in seiner eigenen Consequenz sich aufhebt. In der Anschauung des Katholicismus kann von dem absoluten Vorzug der Unsündlichkeit, welcher dem Erlöser zukommt, auch die Mutter nicht ausgeschlossen sein. Wird aber einmal das Wunder, auf welchem die Unsündlichkeit Christi beruht, in das Naturverhältniss, in welchem Sohn und Mutter zu einander stehen, und ebendamit in den allgemeinen Naturzusammenhang hineingestellt, wer kann hindern, dass die auch nur auf einem Punkte durchbrochene absolute Schranke des Wunders sich immer mehr erweitert? Warum soll dasselbe Argument, mit welchem man von dem Sohn auf die Mutter schliesst, in derselben Reihe sich nicht auch noch weiter erstrecken? Und je weiter man so in den sich gegenseitig bedingenden Zusammenhang zurückgeht, um so mehr verliert sich das Übernatürliche in das Natürliche, und der Unterschied zwischen beidem wird ein so fliessender, dass man daraus nur sehen kann, wie es nichts schlechthin Übernatürliches gibt, das nicht auch wieder als Natürliches begriffen werden kann.

---

1) J. MÜLLER, die Lehre von der Sünde. 1839. 3. A. 1849. 2. S. 495.

2) Vgl. ZELLER, über die Freiheit des menschlichen Willens, das Böse und die moralische Weltordnung. Theol. Jahrb. 1846. S. 434 f. 1847. S. 64 f.

§. 131.

Lehre von der Person Christi.

Dass die ganze Richtung der Zeit vom Objectiven zum Subjectiven, vom Übernatürlichen und Transcendenten zum Natürlichen und Wirklichen, vom Göttlichen zum Menschlichen geht, fällt an der Lehre von der Person Christi sehr klar in die Augen.

Vor Allem liess man, aus Antipathie gegen das kirchliche Dogma, die schon so oft zum Anstoss gewordene Lehre von der *communicatio idiomatum* fallen. Die dadurch aus ihrem unnatürlichen Verhältniss zur göttlichen befreite menschliche Natur nahm jetzt auch bei den Protestanten, wie schon früher bei den Socinianern, die ihr gebührende Stelle wieder ein, und man wollte nun keinen andern, als einen wahrhaft menschlichen Christus haben. Das Reinmenschliche war die Grundanschauung, von welcher die neu sich gestaltende christologische Ansicht ausgieng, die aber zunächst nur das ganze Gepräge der jener Zeit eigenen populären und trivialen Anschauungsweise an sich trug. Theologen, wie Döderlein, Seiler u. A., setzten auf der Grundlage der nestorianischen Vorstellung an die Stelle der alten *communicatio idiomatum* ein familiäres Freundschaftsverhältniss zwischen Gott und Jesus; Storr hielt mit ängstlicher Wortexegese halb socinianisch, nur abstracter und unlebendiger, auch in dem präexistirenden Logos den Begriff des Lehrers fest. Die Rationalisten bemühten sich, alles Wundervolle und Übernatürliche als mythische Ausschmückung von der Person Jesu abzustreifen, um in ihr nur das ächt Menschliche seines Wesens, die edelste sittliche Würde und die höchste Vernünftigkeit anzuschauen. Je höher sie aber das Eine Individuum über alle andern stellten, um so mehr wurde auch ihnen die Einzigkeit einer solchen, sonst in allem Andern rein natürlichen Persönlichkeit zu einer unerklärbaren Erscheinung, deren Räthsel zuletzt de Wette nur dadurch lösen zu können glaubte, dass er die die Wunder läugnende rein verständige und die wunderglaubige ästhetisch-symbolische Ansicht als eine reine Antinomie einander gegenüberstellte [1]).

Die tiefere Auffassung gieng auch hier erst von der Philosophie aus. Schon für Kant hatte der Sohn Gottes, als die Gott wohlge-

1) Vergl. Lehre von der Dreieinigk. 3. S. 679 f. 789 f.

fällige Menschheit, die Bedeutung einer Personification des guten Princips, des Ideals der moralischen Vollkommenheit. Nach diesem Vorgang wurde die Idee des Gottmenschen auch für die Philosophie eine ihrer tiefsten speculativen Ideen, die nach dem Charakter der verschiedenen Systeme ihren eigenthümlichen Ausdruck erhielt. Was auf dem Standpunkt Kants ein in der Wirklichkeit nie existirendes Ideal war, die reine Idee des absoluten Sollens, wurde in der Schelling'schen Identitätsphilosophie als die Einheit des Endlichen und Unendlichen aufgefasst, als der menschgewordene, in der Zeit geborene Gott, welcher in dem Gipfel seiner Erscheinung in Christus die Welt der Endlichkeit schliesst und die der Unendlichkeit oder die Herrschaft des Geistes eröffnet. Wie aber nach Kant das gute Princip nicht blos zu einer gewissen Zeit in die Welt gekommen, sondern zu allen Zeiten vom Ursprung des menschlichen Geschlechts an auf unsichtbare Weise in die Menschheit herabgestiegen ist; so sprach auch Schelling nur von einer ewigen Menschwerdung Gottes. Es musste daher erst die weitere Frage, in welcher das Hauptmoment für die Theologie liegt, entstehen, wie sich die speculative Idee des Gottmenschen zur geschichtlichen Erscheinung der Person Jesu verhält. Wenn sich auch die Philosophie über diese Frage nicht so schlechthin verneinend erklärte, wie diess insbesondere von Fichte geschehen ist, so konnte sie doch ihre positive Beantwortung nur der Theologie überlassen, in welcher sie die höchste Bedeutung für ein theologisches System haben musste, das, wie das Schleiermacher'sche, über den alten Supranaturalismus weit hinweg war, und doch dem absoluten Inhalt des christlichen Bewusstseins nichts vergeben wollte. Die Schleiermacher'sche Glaubenslehre bildet daher hauptsächlich in dieser Lehre einen höchst wichtigen Entwicklungspunkt. An die Stelle der kirchlichen Formel von der Einheit der göttlichen und menschlichen Natur setzt Schleiermacher die Einheit des Urbildlichen und Geschichtlichen, dass in dem Erlöser, als einem Einzelwesen, das Urbildliche vollkommen geschichtlich geworden, und jeder geschichtliche Moment desselben zugleich das Urbildliche in sich getragen habe. Fragt man aber, ob diese Einheit ein für das denkende Bewusstsein leichter vollziehbarer Begriff ist als die kirchliche, so hat die Kritik darauf längst die Antwort gegeben, dass das Band dieser Einheit auf jedem Punkt, auf welchem sie näher betrachtet wird, sich auflöst, und sie selbst

in Vorstellungen zerfällt, welchen es an aller objectiven Realität fehlt. Die Urbildlichkeit oder absolute Vollkommenheit des Erlösers, die Schleiermacher zu einem Postulat des christlichen Bewusstseins macht, beruht auf einem unzureichenden Schluss aus der christlichen Erfahrung, die Art, wie zwischen Vorbild und Urbild unterschieden und behauptet wird, dass ein reines und vollkommenes Urbild kein Erzeugniss des menschlichen Erkenntnissvermögens sein könne, ist gleichfalls unbegründet, und was die geschichtliche Verwirklichung des Urbildlichen betrifft, so kann Schleiermacher weder die zeitliche Bedingtheit seines urbildlichen Christus in Abrede ziehen, noch seine vollkommene Unsündlichkeit als evidente Thatsache nachweisen. Die ganze Construction des Schleiermacher'schen Christus kommt nur darauf hinaus, dass zuerst alles, was der Menschheit in ihrem Gottesbewusstsein inwohnt, aus ihr genommen und als absolute Kräftigkeit des Gottesbewusstseins auf das Eine Subject übergetragen wird, um es sodann von demselben als von ihm mitgetheilt zurückzuempfangen; wozu aber dieser Process, wenn die Menschheit in dem zu ihrer Natur gehörenden Gottesbewusstsein die Fähigkeit hat, aus sich selbst das zu entwickeln, was sie erst durch Christus geworden sein soll? Der Schleiermacher'sche Christus ist nur die Personification dieses Bewusstseins, in idealer Anschauung aufgefasst, und als geschichtliche Erscheinung der Punkt, in welchem das Gottesbewusstsein in seiner Macht über das sinnliche in einem bestimmten Individuum epochemachend in die Geschichte der Menschheit eingetreten ist. Ebendarin, dass der Schleiermacher'sche Christus eigentlich nur eine Abstraction des christlichen Bewusstseins ist, ein Postulat, dessen Realität nicht sowohl empirisch nachgewiesen als vielmehr nur vorausgesetzt wird, hat es seinen Grund, dass Schleiermacher selbst solche Thatsachen der Geschichte Jesu, wie seine übernatürliche Geburt, seine Auferstehung und Himmelfahrt, als ein blosses Accidens betrachtet, ohne das Christus ebenso gut das gewesen sein könne, was er für uns ist.

Wenn das, was die kirchliche Lehre die göttliche Natur Christi nennt, auch nur auf einen solchen Ausdruck gebracht ist, wie in der Schleiermacher'schen Formel, so ist die Lehre von der Person Christi schon zu einer speculativen Frage geworden, bei welcher es sich nicht um das Verhältniss des Göttlichen und Menschlichen, sondern das der Idee und der Wirklichkeit handelt. Schleiermacher hat,

indem er sich rein nur auf den Standpunkt der christlichen Erfahrung stellen wollte, sich alle Mühe gegeben, jeden speculativen Schein von seiner Christologie fern zu halten, da ihm diess aber nicht gelungen ist und die Einheit seines sowohl urbildlichen als geschichtlichen Christus sich als eine durchaus unhaltbare zeigt, so konnte der Fortschritt nur dadurch geschehen, dass man in der Überzeugung der Unmöglichkeit, die beiden in Betracht kommenden Elemente auf dem von Schleiermacher versuchten Wege als Einheit zu begreifen, sie vielmehr in ihrem wesentlichen Unterschied auseinanderhielt und erst vom Standpunkt der speculativen Idee aus sich die Frage zu beantworten suchte, wie sich das Geschichtliche dazu verhalte und wie es selbst als eines der Momente zu betrachten sei, in welchen der Process der Idee sich entwickelt.

Diess ist der Standpunkt der Hegel'schen Philosophie, die an die Spitze ihrer Christologie den rein speculativen Satz stellt, dass Gott an sich Mensch ist. Diess ist darin enthalten, dass Gott Geist ist. Indem er als Geist sich von sich unterscheidet, tritt die Endlichkeit des Bewusstseins ein, Gott wird im Menschen zum endlichem Geist. Als endlicher Geist ist der Mensch an sich Geist, was er aber an sich ist, soll er auch für sich sein. Die substanzielle Einheit Gottes und des Menschen, das Ansich des Menschen, muss für ihn auch ein Gewusstes sein, für ihn zur Gewissheit werden. Da aber gewiss nur ist, was auf unmittelbare Weise in der Anschauung ist, so muss Gott erscheinen als einzelner Mensch, als unmittelbar sinnlich wahrnehmbarer Einzelner. Diess ist jedoch nicht so zu verstehen, wie wenn Gott objectiv in einem bestimmten Individuum Mensch geworden wäre, sondern es ist nur der Glaube der Welt, dass der Geist als ein Selbstbewusstsein, d. i. als ein wirklicher Mensch da ist. Ist die Menschheit dazu reif, so schaut sie die Einheit des Göttlichen und Menschlichen in einer ausgezeichneten Persönlichkeit als verwirklicht an. Der weitere Gang des Processes ist, dass die Einheit des Selbstbewusstseins mit dem absoluten Wesen, die nur in unmittelbarer Weise in der Sphäre der äussern Objectivität in einem einst dagewesenen Individuum gesetzt ist, sich verinnerlicht und zu einer in jedem selbstbewussten Subject sich vollziehenden Einheit wird. So ist demnach zwar auch hier keine objective Einheit des Göttlichen und Menschlichen in einem bestimmten einzelnen Individuum, aber die beiden Elemente, die hier zu unter-

scheiden sind, schliessen sich dadurch zur innern Einheit zusammen, dass das Geschichtliche, das so aufgefasst auch in seiner mythischen Gestalt eine ganz andere Bedeutung hat, als ihm der Rationalismus zugesteht, als das nothwendige Moment der Vermittlung betrachtet wird, durch welche die Idee in dem Selbstbewusstsein des Geistes sich verwirklicht. Die Realität der Idee der Einheit Gottes und des Menschen ist daher überhaupt nicht in ein Individuum zu setzen, sondern nur in die Menschheit im Ganzen. Der Schlüssel der ganzen Christologie ist, wie Strauss sagt[1], dass als das Subject der Prädicate, welche die Kirche Christo beilegt, statt eines Individuums eine Idee gesetzt wird, aber keine Kantisch unwirkliche, sondern eine reale, die Menschheit als der Gottmensch. Wie Strauss zuerst das richtige Verhältniss der Hegel'schen Lehre festgestellt hat, so hat er auch die völlige Bedeutungslosigkeit der von Anhängern der Hegel'schen Philosophie gemachten Versuche, mit Hegel'scher Terminologie die orthodoxe Lehre von Christus als dem Gottmenschen zu restauriren, auf's evidenteste nachgewiesen[2].

Die orthodoxe Kirchenlehre hat, trotz aller über sie ergangenen Kritik, bei den Vertheidigern des kirchlichen Systems sich nicht nur in ihrem verjährten Ansehen behauptet, sondern sogar noch auf einem von der Idiomencommunication offen gelassenen Punkte sich weiter fortzubilden bestrebt. Die ganze geschichtliche Entwicklung schien zu dem kühnen Schritte zu drängen, den Begriff der Entäusserung noch schärfer und tiefer zu fassen, ihn nicht blos auf die mit der Gottheit geeinte Menschheit zu beschränken, sondern auch auf die mit der Menschheit geeinte Gottheit auszudehnen. Von dem Momente der unio hypostatica an habe der Logos als Gottmensch aufgehört, zwar nicht Gott zu sein, wohl aber in göttlicher Weise zu existiren. Sein göttliches Bewusstsein sei zum menschlichen geworden, um sich als menschliches Bewusstsein zu entwickeln. Ausserhalb seiner Menschheit habe sich der Logos weder ein besonderes Sein für sich, noch ein besonderes Wissen um sich vorbehalten, er sei im eigentlichsten Sinn Mensch geworden[3]. Diese vollendete

1) Schlussabhandlung zum Leben Jesu.

2) Die chr. Gl.lehre 2. S. 220 f.

3) Thomasius, Beiträge zur kirchl. Christologie. 1845. S. 72 f. Ev. luth. Dogm. 2. S. 128 f. 179 f. Vgl. Schneckenburger in Tholuck's Lit. Anzeiger 1846. Nr. 17. Denselben Gedanken hat neuestens Gess in der Schrift: Die

Selbstentäusserung ist in der That nichts anderes als die vollendete

---

Lehre von der Person Christi entwickelt aus dem Selbstbewusstsein Christi und aus dem Zeugniss der Apostel, Basel 1856, aufgefasst, und mit aller Prätension einer wissenschaftlichen Theorie durchzuführen gesucht. Im Gegensatz gegen die unläugbaren doketischen Consequenzen der kirchlichen Lehre soll endlich mit der wahrhaftigen Menschheit Christi voller Ernst gemacht werden. Es sei falsch, dass der Logos, so gewiss er Gott ist, keine Veränderung erleiden könne. Er habe sich seines Selbstbewusstseins entäussert, es abgelegt, in sich erlöschen lassen, die Logoswesenheit sei eine menschliche Seele geworden, nicht blos das Ich des Logos, sondern auch seine Wesenheit, seine Substanz, sein Naturorganismus sei Fleisch geworden (S. 296. 305 f. 323). So reell aber hier das Menschsein Christi gedacht werden soll, so bleibt es doch auch hier bei einer blossen, in ihrem steten Widerspruch sich selbst aufhebenden Versicherung. Das der Voraussetzung nach völlig in sich erloschene Selbstbewusstsein des Logos blickt gleichwohl überall wieder aus dem Menschen Jesus hervor; er ist auch so der Logos, nur der in's Werden eingegangene Logos (S. 352), die Erinnerung der Präexistenz durchblitzt in einzelnen Momenten den Fleischgewordenen, und es ist dem reellen Menschsein schon dadurch Genüge geschehen, dass das göttliche Selbstbewusstsein nur nicht gerade zur bleibenden Leuchte seines Innern geworden ist (S. 358). Diess letztere nämlich kann nicht angenommen werden, weil es ja doch eine menschliche Entwicklung sein soll, die von Stufe zu Stufe bis zur völligen Identität des menschlichen Selbstbewusstseins mit dem göttlichen fortgeht. Die Möglichkeit dieser Identität bleibt aber hier ebenso schlechthin unbegreiflich, wie in der kirchlichen Lehre und beruht noch überdiess auf dem schlechthin unbewiesenen, jedem vernünftigen Gottesbegriff widerstreitenden Satz, dass der Logos als Gott sich verändern und sich substanziell in ein menschliches Wesen umsetzen könne. Man kommt somit auch hier nicht aus dem Dilemma heraus entweder ist der Logos wahrer und wirklicher Mensch geworden, und dann ist der aus ihm gewordene Mensch an sich nicht mehr und nicht weniger als ein anderer Mensch und seine menschliche Seele steht in keinem andern Verhältniss zu Gott, als die andern Menschenseelen, die ja auch göttlichen Geschlechts sind, ein von Gott in die Leiblichkeit gehauchter Geist des Lebens (314. 330. 352); oder er ist auch als menschgewordener Logos, trotz des Ernstes seiner Menschwerdung, noch Logos und dann ist es eine reine Illusion, von einer wahrhaft menschlichen Entwicklung seines Selbstbewusstseins zu reden, wenn das Menschliche nur die äusserlich angenommene Scheinform des an sich Göttlichen ist. Zur weitern Geschichte dieser Frage, die neuestens durch die Zustimmung mehrerer Theologen eine eigenthümliche Bedeutung erlangt hat, vgl. man die Abhandlungen in den Jahrbüchern der deutschen Theologie 1856. 1. 2. S. 361 f. von Dorner über die richtige Fassung des dogmatischen Begriffs der Unveränderlichkeit Gottes; 1858. 3, 2. S. 349 f. von Liebner, Christologisches; a. a. O. S. 366 f. von Hasse, über die Unveränderlichkeit Gottes und die Lehre von der Kenosis des göttlichen Logos. Um den dogmatischen

Selbstauflösung des Dogma. Denn was hat Christus vor Andern voraus, wenn er sich alles Göttlichen wahrhaft entäussert hat und

---

Charakter dieser Lehre zu bezeichnen, suchte DORNER aus der gelehrten Rumpelkammer der alten Ketzergeschichte den nicht einmal sehr passenden Namen der Theopaschiten hervor, ihre Anhänger selbst nennen sich Kenotiker, und diesen Namen sollte man ihnen nicht missgönnen, da in der That die deutsche Theologie sich hier, in der Lehre von der Logosentäusserung, in einem Zustand der Selbstentäusserung befindet, in welchem sie sich des logischen Denkens vollends ganz begeben zu wollen scheint. Einverstanden sind die Kenotiker in dem der Kirchenlehre gemachten Vorwurf des Doketismus. Kaum aber macht nach dem Vorgang von THOMASIUS, LIEBNER u. A. GESS mit der Menschwerdung des Logos und dem Menschlichen der Person Christi Ernst, so ruft ihm LIEBNER „ein Halt auf der Bahn der Kenotik“ zu (a. a. O. S. 388). Nicht herausfallen dürfe der Sohn aus der Trinität, sein trinitarisches Leben in der Menschwerdung nicht stille gestellt sein. Der Logos bleibt also auch in der Menschwerdung, was er an sich ist; wie ist er aber gleichwohl Mensch geworden? Es soll weder eine doppelte Persönlichkeit, noch eine Verkürzung des Menschlichen sein, sondern eine wahre persönliche Einheit, eine Ineinsbildung des ewigen Logos und des Menschen Jesus, eine innere Durchdringung beider, eine wahrhaft gottmenschliche Hypostase, in welcher die menschliche Hypostase der göttlichen Logoshypostase wirklich immanent ist (vgl. a. a. O. S. 355. 356. 409). Fragt man, wie diess auch nur als möglich gedacht werden soll, so trennen sich die Kenotiker wieder in zwei Meinungen, von welchen die eine die Depotenzirung des Logos zu einer blossen Potenz des Anfangs physisch, die andere ethisch gedacht wissen will. Im Gegensatz gegen das Physische einer Depotenzirung des Logos zu einem blossen Keimzustand soll nach LIEBNER a. a. O. S. 388 alles zu einer ethischen Entwicklung der Gottmenschheit angelegt gewesen sein, indem Christus den absoluten Inhalt als Gabe des Vaters und zugleich als Aufgabe hatte, um ihn durch wahre ethische Entwicklung auch als seinen eigenen wieder zu gewinnen. Aber auch nach dieser Ansicht müsste die Entwicklung von einem Punkte ausgegangen sein, auf welchem das Selbstbewusstsein des depotenzirten Logos ein völlig ruhendes und unentwickeltes war. Entweder hat man also nichts als eine reinmenschliche Entwicklung, oder überhaupt keine menschliche Entwicklung, wenn, wie LIEBNER a. a. O. S. 386 sagt, der Vorgang der Menschwerdung und das Leben des Menschgewordenen durchaus innertrinitarisch anzusehen ist. DORNER hat die Ungereimtheiten und Widersprüche, in welche sich die Kenotik verwickelt, die inhaltsleere Bedeutung ihrer Phraseologie sehr treffend aufgedeckt. Da man aber auch ebenso gut allem demjenigen seine volle Zustimmung geben muss, was die Kenotiker sowohl gegen die kirchliche Lehre überhaupt, als auch gegen die DORNER'sche Fassung derselben geltend machen, so sieht man hier nur das kirchliche Dogma gerade auf dem wichtigsten Punkte in seinen eigenen, unter sich selbst uneinigen Vertheidigern im Zustand der völligen Selbstauflösung.

nur an sich Gott ist? An sich hat ja auch der Mensch, wie hier gleichfalls angenommen wird, einen von Gott ausgegangenen Lebensgeist in sich, als immanenten Grund seiner Persönlichkeit. Christus ist also Gott und Mensch, wie es an sich jeder Mensch ist, das Specifische seines Wesens hat sich in das allgemeine Wesen der Menschheit aufgelöst.

Die alte Frage, ob der Sohn Gottes Mensch geworden sein würde, wenn das menschliche Geschlecht ohne Sünde geblieben wäre, hat J. Müller [1] auf's Neue zur Sprache gebracht und sie in antipantheistischer Tendenz verneint, obgleich der Mensch ursprünglich schlechthin auf Christus als den Logos angelegt sei.

Schliesst sich, wie diess der Schluss des Dorner'schen Werkes ist [2], die ganze geschichtliche Entwicklung in dem dogmatischen Resultat ab, „dass, ob wir vom Logos oder vom Menschen ausgehen, das Selbstbewusstsein und Wollen beider je das andere Moment als eigene Bestimmtheit in sich schliesse, das beiderseits Vorhandene nichts anderes sei, als das gottmenschliche Bewusstsein, das eine und selbige, das weder ein menschliches Bewusstsein vom Logos sei, noch ein blos göttliches vom Menschen, sondern ein gottmenschliches von beidem, aber so wie beides ist, d. h. als geeintem und so gottmenschliches Selbstbewusstsein und Wollen", so steht das Dogma am Ende seines langen Weges auf demselben Punkte einer ungelösten Aufgabe, wie an seinem Anfang. Das Ineinandersein eines doppelten Selbstbewusstseins ist so undenkbar, oder noch undenkbarer als die Unpersönlichkeit einer wahren menschlichen Natur, auch wieder nur ein anderer Ausdruck für einen nie zur Einheit des denkenden Bewusstseins sich vollziehenden Begriff. Soll also die ganze bisherige und künftige Geschichte des Dogma nicht das in dem ewigen Einerlei derselben Variationen sich wiederholende trostlose Schauspiel des an seiner Sisyphus-Arbeit verzweifelnden Geistes sein, so bleibt nur das Doppelte übrig, einmal, über den Begriff des Gottmenschen dahin zurückzugehen, wo auf dem kritisch erforschten Boden der evangelischen Geschichte die wahre Wirklichkeit seiner menschlichen Erscheinung sich darstellt, und sodann die

1) Deutsche Zeitschr. für christl. Wissenschaft u. s. w. 1850. S. 314.

2) Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi. 2. Aufl. zweiter Theil 1853. S. 1260.

ganze geschichtliche Entwicklung des Dogma darauf anzusehen, wie der ideale Christus immer wieder die Bande zerreisst und durchbricht, welche ihn mit dem historischen in der unmittelbaren Einheit eines individuellen Gottmenschen zusammenhalten sollen[1].

§. 132.

Die Lehre vom Werke Christi[2].

Über das Verhältniss der verschiedenen Theorien zu einander hatte man noch unklare Vorstellungen. Epoche macht Töllner's eindringende, den ganzen Stand der Sache klar in's Licht setzende Kritik der Lehre vom thuenden Gehorsam Christi. Seine Argumente wären im Ganzen dieselben, wie die schon von Piscator geltend gemachten, aber die Hauptsätze seiner Bestreitung der kirchlichen Lehre, dass es beim thuenden Gehorsam Chrsiti nur darauf ankomme, was er als frei thätiges, sittliches Geschöpf für sich gewesen sei, dass der Mensch zu einem absolut vollkommenen Gehorsam gar nicht verbunden sei, niemand für einen Andern leisten könne, was er selbst zu leisten hat u. s. w., diese und andere ähnliche Sätze erhielten jetzt als charakteristischer Ausdruck der herrschenden Zeitrichtung ein ganz anderes Gewicht. Man wollte von keiner andern Betrachtungsweise wissen, als der subjectiv menschlichen, recht absichtlich gieng man in das Bewusstsein seiner Endlichkeit ein, aber nicht, um sich der Negativität seines ganzen Wesens bewusst zu werden, und sich des drückenden Gefühls derselben zu entledigen, sondern, um sich in seiner Endlichkeit und an dem warmen Herde seiner Subjectivität recht heimisch zu fühlen, und sie zum Maasstabe alles Glaubens und Wissens zu machen. Diess war es, was der Töllner'schen Polemik gegen die kirchliche Satisfactionslehre ihr grosses Zeitinteresse gab, und den Widerspruch gegen sie sehr erfolglos machte. Dass man an sich versöhnt sei, sobald man sich wirklich bewusst sein darf, das Seinige dazu gethan zu haben, galt

1) Diess ist der Unterschied meiner Geschichtsbetrachtung von der Dorner'schen, wie ich hier noch nachträglich zu der §. 6 gegebenen Charakteristik der verschiedenen dogmenhistorischen Standpunkte bemerke. Über die polemische Stellung, welche das Dorner'sche Werk in seinem ersten Theil zu meiner Geschichtsanschauung genommen hat, vgl. man die Theol. Jahrb. 1846. S. 133 f.

2) Vgl. Lehre von der Versöhnung S. 478 f.

immer mehr als Grundvoraussetzung. Die weitere Opposition gegen die kirchliche Lehre gieng vom Begriffe der Strafe aus, deren Wesen Steinbart, Eberhard, Löffler u. A. in den Zweck der Besserung und das Wohl des leidenden Subjects setzten, woraus die Unmöglichkeit der Strafenaufhebung, somit auch der Sündenvergebung und Genugthuung folgte. Durch die Läugnung positiver Strafen, die nur in der Vorstellung der Menschen existiren, unterschied sich diese neue Theorie von der socinianischen und arminianischen. Mit dem N. T. vereinigte man sie durch die Accommodationshypothese, welcher zufolge die Apostel, nur um die Juden ihre gewohnten Begriffe auch in der christlichen Lehre finden zu lassen, den Tod Jesu als Opfertod dargestellt haben sollen.

Die supranaturalistischen Theologen hielten theils den Begriff der positiven Strafen fest, theils fanden sie besonders die Grotius'sche Idee des Strafexempels sehr einleuchtend. Die Zweckmässigkeit des Todes Jesu in psychologisch-moralischer Hinsicht erörterten besonders Döderlein, Seiler, Morus, Knapp, Schwarze u. A. Storr's eigene Theorie beruhte auf der falschen Voraussetzung, dass Jesus für seine Person zu seiner Belohnung durch seinen Gehorsam nichts habe erlangen können, sie fiel daher mit der socinianischen zusammen.

Die Kant'sche Philosophie befand sich in dieser Lehre ganz auf dem Boden der sittlichen Principien ihrer praktischen Vernunft. Die rein moralische Theorie einer innerhalb des subjectiven Bewusstseins sich vollziehenden Satisfaction ist das eigentliche Gegenstück zur kirchlichen. Das stellvertretende und genugthuende Subject ist der Mensch selbst. In den Leiden, die mit der Umwandlung der bösen Maximen in gute verbunden sind, übernimmt der neue gebesserte Mensch, der zwar physisch derselbe mit dem ungebesserten ist, moralisch aber ein anderer, das, was dem alten ungebesserten gebührt. Eine Darstellung dieser Leiden ist der Tod des Gottmenschen als des personificirten guten Princips. Eine Sündenvergebung gibt es also nicht und kann es nach den Principien dieser Philosophie nicht geben, doch weiss sich der Mensch auf dem Grunde seiner guten Gesinnung an sich versöhnt, die wirkliche Versöhnung aber kann sich nur in dem unendlichen Process der Annäherung an das Sittengesetz realisiren, wesswegen der Mensch immer sowohl versöhnt als nicht versöhnt ist, und der Widerstreit entsteht, dass er

nie versöhnt ist und doch nur durch sich versöhnt werden kann. In den den Tod Jesu betreffenden Stellen des N. T. sah man eine symbolische Darstellung der auf die Versöhnung sich beziehenden sittlichen Ideen und von der Accommodationshypothese schritt man zu der weitern Annahme fort, dass die Apostel, statt über ihrer Zeit zu stehen, selbst in dem Ideenkreis derselben befangen gewesen seien.

Vermittelnd zwischen die kirchliche und die moralische Versöhnungstheorie stellt sich die Schleiermacher'sche, da sie weder magisch, wie jene, noch empirisch, wie diese, sein will. Von der Kant'schen unterscheidet sie sich dadurch, dass ihr der Erlöser oder Gottmensch nicht blos ein sittliches Ideal ist, sondern eine geschichtlich existirende Person, in welcher die Erlösung und Versöhnung auf absolute Weise vollzogen ist. Für uns vollzieht sie sich nur als Gemeinschaft und Einheit mit ihm, sofern uns Gott in ihm anschaut nicht als das, was wir für uns selbst sind, sodern was wir in ihm sind. Der Unterschied von der kirchlichen Theorie ist, dass wir in die Gemeinschaft und Einheit mit dem Erlöser nicht unmittelbar kommen, sondern nur durch die Vermittlung des Gemeinwesens, als dessen Stifter Christus der Erlöser ist. Unser Versöhntsein ist das Aufgenommensein in das christliche Gesammtleben und den Gesammtgeist desselben. Da aber das Gesammtleben sich nur in der endlichen Form eines geschichtlichen Processes entwickelt, so gibt es, sofern alles Versöhnende erst durch diese Vermittlung zu uns gelangt, keine absolute Versöhnung, keine Einheit mit Gott. Versöhnt weiss sich der Christ in seinem christlichen Bewusstsein als dem Reflex der durch den heiligen Geist, den Gemeingeist der Glaubigen, beseelten christlichen Gemeinschaft.

Der Fortschritt von Schleiermacher zu Hegel ist auch hier derselbe, wie zuvor. Was bei Schleiermacher nur innerhalb des Bewusstseins und der geschichtlichen Sphäre des Gesammtlebens sich bewegt, ist bei Hegel die absolute Bewegung Gottes oder des Geistes. Die absolute Voraussetzung ist, dass die Entzweiung, der Gegensatz an sich aufgehoben ist; dass er auch für das Subject aufgehoben werde, dazu ist der ganze Verlauf der Geschichte des Gottmenschen da, sofern in ihm als einem Individuum sich darstellt, was die Natur Gottes oder des Geistes ist, sich zum Anderssein, zur Natürlichkeit, zur Einzelheit zu entäussern und in dieser Entäusserung eins mit

sich zu sein. Die äussere vergangene Geschichte des Gottmenschen, sein Tod, seine Auferstehung muss sich zum Process des die Schranken und Mängel seiner natürlichen Existenz überwindenden und mit seinem Wesen sich versöhnenden endlichen Geistes verinnerlichen.

Während die meisten Theologen das Anstössige der kirchlichen Lehre durch Benützung Schleiermacher'scher Ideen so viel möglich zu beseitigen suchten, haben biblisch gesinnte aber auf einem sehr singulären Standpunkt stehende Supranaturalisten, wie Hasenkamp, Menken, Stier, das Satisfactionsdogma als eine nur den Zorn Gottes befriedigende Lehre angegriffen.

Die neueste durch den Erlanger Theologen Hofmann veranlasste Controverse betrifft nicht sowohl den Satisfactionsbegriff an sich, als vielmehr nur seine Bedeutung für die lutherische Bekenntnisslehre. Während Hofmann[1] der letztern nicht zu nahe zu treten glaubt, wenn er in dem Tode Christi kein der Gerechtigkeit Gottes genugthuendes Strafleiden sieht, sondern eine Gutmachung der Sünde durch Gehorsam im Sinne des von Luther geschilderten Kampfes, oder der Schleiermacher'schen Idee der Lebensgemeinschaft, erklärte diess Philippi[2] für den entschiedensten Abfall von der Cardinallehre der lutherischen Kirche. Thomasius[3] kann sich wenigstens die lutherische Versöhnungslehre nicht ohne den Satisfactionsbegriff denken und in der That weiss man nicht, warum nicht auch ein kirchlich gesinnter Theologe, welchem, wie diess bei Hofmann zu sein scheint, der juridische Begriff der Strafgerechtigkeit für seine Anschauung von Christus zu eng und äusserlich geworden ist, es offen gestehen darf, dass er hierin mit der Lehre der Kirche nicht gehen könne.

---

1) Schriftbeweis 2, 1. 1853. S. 115 f. Erlanger Zeitschr. für Protest. und Kirche. 1856. Febr.- u. Märzheft: Begründete Abweisung eines unbegründeten Vorwurfs. Schutzschriften für eine neue Weise, alte Wahrheit zu lehren. Erstes Stück 1856. Zweites 1857.

2) Vorwort zur zweiten Aufl. des Comm. über den Römerbrief. 1855. Hr. Dr. v. Hofmann gegenüber der lutherischen Versöhnungs- und Rechtfertigungslehre. 1856.

3) Das Bekenntniss der lutherischen Kirche von der Versöhnung und die Versöhnungslehre D. Chr. C. v. Hofmann's. 1857.

§. 133.

Lehre von der Rechtfertigung.

Der protestantische Begriff der Rechtfertigung war zu sehr aus dem ursprünglichen antithetischen Interesse des Protestantismus hervorgegangen, als dass er in der so streng abgemessenen Form sich hätte behaupten können. Vor Allem war schon der Begriff eines Glaubens, welcher zu der im Urtheile Gottes dem Menschen zugesprochenen Gnade der Sündenvergebung sich blos receptiv verhalten sollte, nicht mehr im Geiste einer Zeit, in welcher das Selbstbewusstsein des Subjects eine immer intensivere Bedeutung gewann. In demselben Verhältniss, in welchem der Glaube, statt eine blosse Form zu sein, seinen bestimmten Inhalt erhielt, als ein selbstthätiges Princip, musste der Gegensatz zwischen dem Glauben und den Werken, und mit demselben der Gegensatz zwischen dem Protestantismus und Katholicismus, wie diess ohnediess die Natur der Sache von selbst mit sich brachte, sich schwächen. Der Glaube und die Werke wurden wieder als Einheit zusammengefasst in der sittlichen, im praktischen Leben sich bethätigenden Gesinnung, als der alleinigen Bedingung, an welcher auf der Seite des Menschen alle Rechtfertigung und Seligkeit hängt. In diesem Sinne sprach schon Swedenborg von einer Conformität der Katholiken und Protestanten in der Lehre vom Glauben und den Werken, bei welcher sich kein realer Unterschied denken lasse [1]. Im Gegensatze gegen die hart getadelte Imputationstheorie setzte er das Wesen der Rechtfertigung nicht sowohl in den Glauben, als in die Liebe. Aber auch supranaturalistische Theologen erklärten den Streit der beiden Lehrbegriffe für eine blosse Logomachie, da beide Theile das gleiche Gewicht auf die sittliche Besserung legen [2]. In derselben, nur die sittliche Gesinnung als Hauptmoment festhaltenden Richtung giengen die Rationalisten nur darin noch weiter, dass sie den Glauben im alten Sinne, auch dem Ausdrucke nach, mit der modernen Überzeugungstreue vertauschten.

In der neuesten speculativen Theologie drückte sich auch in dem Begriffe vom Glauben und von der Rechtfertigung der eigenthümliche

---

1) Summaria expositio doctrinae novae ecclesiae. Amstel. 1769. S. 14 f. Vgl. Tafel, Lehrgegensätze des Kathol. und Protest. 1835. S. 330 f.

2) Vgl. Gegens. des Kath. und Prot. 2. A. S. 235 f.

Charakter der verschiedenen Standpunkte aus. Was nach KANT die Beziehung unserer Gesinnung auf das in Christus, als dem personificirten Ideale der gottwohlgefälligen Menscheit, angeschaute sittliche Ideal ist, ist nach SCHLEIERMACHER die Aneignung der Vollkommenheit und Seligkeit Christi, welche man durch die Aufnahme in die Lebensgemeinschaft mit ihm erlangt, nach HEGEL, die subjective Gewissheit der objectiv vollbrachten Versöhnung, oder das Aufgenommensein des Subjects in den Geist, d. h. das Wissen des Subjects von seiner Einheit mit dem absoluten Geiste, wofür STRAUSS die concrete Idee der Menschheit setzte.

Dass SCHLEIERMACHER das Declaratorische des protestantischen Rechtfertigungsbegriffs fallen liess, geschah allerdings nicht im katholischen Interesse, um so mehr aber vom Standpunkte eines Systems aus, welchem Gott wesentlich nur die absolute Causalität oder die absolute Macht ist. Geht man nicht auf den eigenthümlichen Gottesbegriff SCHLEIERMACHER's zurück, so hat die von NITZSCH im Gegensatz gegen SCHLEIERMACHER gemachte Unterscheidung einer immanenten und transitiven Rechtfertigung kein besonderes Moment, sofern hiemit nichts gesagt ist, was sich nicht von selbst versteht. Rechtfertigung und Glaube sind so wesentlich zusammengehörende und sich gegenseitig bedingende Momente, dass beide nur wie die objective und subjective Seite derselben Begriffseinheit sich zu einander verhalten [1].

---

1) NITZSCH, Protest. Beantw. der Symb. von MÖHLER, Theol. Stud. u. Krit. 1834. S. 509. In der Controverse zwischen KAHNIS und NITZSCH (Deutsche Zeitschr. für christl. Wissenschaft u. s. w. 1853. Nr. 45 f.: Würdigung der von D. KAHNIS gegen die evang. Union und deren theol. Vertreter gerichteten Angriffe von Dr. NITZSCH; nachher mit Rücksicht auf die Gegenschrift von KAHNIS, die Sache der lutherischen Kirche gegenüber der Union, Sendschreiben an Dr. NITZSCH, Leipz. 1854, als besonderer Abdruck durch einen Nachtrag erweitert, Berlin 1854), handelte es sich um die im lutherischen Lehrbegriff immer wiederkehrende Frage, ob im Heilsprocess von der Subjectivität des Menschen so abstrahirt werden kann, dass die Gnade die allein und schlechthin wirkende Ursache ist, der Glaube somit eine blosse causa instrumentalis. Behauptet NITZSCH a. a. O. S. 41 f., der Herr fälle sein Gnadenurtheil nicht so, dass er es nur für sich behielte, vielmehr spreche er es durch den heiligen Geist in das Herz des Menschen hinein, die Rechtfertigung sei aber darum doch nur eine urtheilende und gar keine mittheilende Handlung, sofern die Mittheilung aus der Sphäre des Urtheilens herausträte, so erwidert KAHNIS a. a. O. S. 42: „also ist mit der Rechtfertigung eine Geistesmittheilung gegeben,

§. 134.

Lehre von der Gnade, den Gnadenwirkungen und der Prädestination.

Die von SPENER angeregte, von J. G. BÖSE aufgestellte und hauptsächlich von RECHENBERG seit 1700 vertheidigte Behauptung eines terminus peremtorius salutis humanae zog sich den allgemeinen Widerspruch der lutherischen Theologen zu[1]).

Der allgemeinen Richtung der Zeit, die in ihrem Streben nach Aufklärung sich mit dem Mystischen des Gefühls ebenso wenig befreunden konnte, als mit dem Übernatürlichen des Dogma, musste insbesondere auch die Lehre von den Gnadenwirkungen zum Anstoss gereichen. Sie lag ganz auf dem psychologisch moralischen Wege, auf welchem sie die dunkeln Fragen der Heilsordnung aufzuhellen suchte. Nachdem zuerst EBERHARD im Interesse seiner Apologie des SOCRATES den Grundsatz geltend gemacht hatte, dass Gott nur nach der Natur der menschlichen Seele und den durch die Erfahrung bewährten Gesetzen wirke, wollte JUNKHEIM[2]) die Gnadenwirkungen zwar als übernatürliche, nicht aber als unmittelbare Wirkungen Gottes betrachtet wissen, da sie durch das Wort Gottes moralisch vermittelt werden. In dieser Trennung vom Unmittelbaren konnte aber auch das Übernatürliche nicht

---

welche hindert, mit der Apol. und der F. C. zu sagen, Rechtfertigen ist Freisprechen. Friede, Geist der Kindschaft, der uns vertretende Geist u. s. w. sind Zustände, welche entweder von unten kommen, unmittelbar aus dem Bewusstsein der Rechtfertigung, oder von oben aus Gott, durch seinen Geist.“ Ist denn aber nicht das Mittlere zwischen jenen Zuständen und der Rechtfertigung eben das Bewusstsein der Rechtfertigung selbst, das als solches doch nicht blos ein von unten kommendes ist, und als von unten kommend nur das Subjective an der Rechtfertigung ist, ihre concrete Verwirklichung, dadurch, dass sie, was sie an sich ist, auch für das Bewusstsein des endlichen Subjects ist? Die Frage wäre also nur, wie dieser Reflex des göttlichen Urtheils im Bewusstsein des Subjects zu denken ist. Sagt ferner NITZSCH a. a. O. S. 44, der Glaube könne nur in dem Masse ein rechtfertigender sein, als er das Herz der bekehrenden und heiligenden Wirksamkeit Christi eröffne, so sieht KAHNIS a. a. O. S. 43 darin noch entschiedener eine Annäherung an das Tridentinum, weil die Rechtfertigung, als das Freisprechen von der Schuld, der Natur der Sache nach, keine Gradbestimmung vertrage. Was wäre aber die Rechtfertigung in dieser reinen Abstractheit ohne alle concrete Beziehung auf das glaubende Subject?

1) Vgl. GASS a. a. O. 2. S. 473 f.

2) Von dem Übernatürlichen der Gnadenwirkungen. 1775.

festgehalten werden, es wurde besonders auch durch den Einfluss der KANT'schen Philosophie zur gewöhnlichen Ansicht, unter Gnadenwirkungen die moralische Wirksamkeit der Lehre des Christenthums zu verstehen.

Die seit dem Jahr 1817 zur Zeitfrage gewordene Union der beiden evangelischen Kirchen regte die Frage wieder an, wie sich der lutherische Lehrbegriff zur calvinischen Prädestinationslehre verhalte. Der Behauptung BRETSCHNEIDER's [1]), dass der in demselben enthaltene Widerspruch nur die Wahl lasse, entweder die Prämissen aufzugeben, oder auch die in ihnen liegende Consequenz zu ziehen, stimmte auch SCHLEIERMACHER bei [2]), während aber BRETSCHNEIDER sich auf die erstere Seite der Alternative stellte, nahm SCHLEIERMACHER um so entschiedener die letztere für sich in Anspruch. Diess hatte einen neuen, aber nicht mit grosser Schärfe geführten Streit über die Prädestination zur Folge, an welchem neben den genannten beiden Theologen AMMON, SARTORIUS, MARHEINEKE, DE WETTE, jeder in seiner Weise, sich betheiligten. Die Hauptsache war die neue von SCHLEIERMACHER aufgestellte Erwählungslehre, welche auf der einen Seite an die calvinische Prädestinationstheorie sich anschloss, auf der andern aber dadurch über sie hinausgieng, dass sie den Dualismus derselben in der Idee eines allgemeinen Weltorganismus aufhob, in welchem die Vollständigkeit der Gattung Individuen von allen Abstufungen geistiger Kräftigkeit erfordert. Sie führte aber diese Idee nicht in ihrer Reinheit durch, indem sie in der unmotivirten Vorstellung einer im künftigen Leben erfolgenden allgemeinen Bekehrung von dem speculativen Standpunkt auf den kirchlich theologischen zurückgieng, wovon STRAUSS Gelegenheit nahm, der SCHLEIERMACHER-schen Glaubenslehre auch in diesem Theil ihre Zwittergestalt vorzuhalten [3]). Gleichwohl war jetzt hauptsächlich durch SCHLEIERMACHER, wie STRAUSS mit Recht bemerkt, die in Frage stehende Lehre aus dem Gebiet theologischer Voraussetzungen auf den Boden des philosophischen Begriffs erhoben, auf welchem die Frage nur sein konnte, ob überhaupt neben der göttlichen Allwirksamkeit dem Menschen noch eine selbstständige Thätigkeit übrig bleibt. Unter

1) Aphorismen über die Union der beiden evang. Kirchen. 1819.

2) Über die Lehre von der Erwählung, Theol. Zeitschrift, herausg. von Schl., de Wette und Lücke. 1819. 1. H. S. 1 f.

3) Die chr. Glaubenslehre. 2. S. 462.

diesem Gesichtspunkt greift hier die neueste speculative Theologie ein. Im Gegensatz gegen Schleiermacher's absolute Causalität und die mit ihr identische schlechthinige Abhängigkeit definirt die Hegel'sche Philosophie das Absolute als die absolute Idee, welche nicht blos das Allgemeine der abstracten Vorstellung ist, sondern das concret Allgemeine des Begriffs, welches das Besondere als seine eigene Bestimmtheit umfasst. Der Unterschied der beiden Standpunkte ist der Process der Idee, in welchem Natur und Geist auseinandertreten, und Gnade und Freiheit, der göttliche und der menschliche Wille, sich so zu einander verhalten, dass der menschliche Wille die Form ist, in welcher der göttliche sich verwirklicht [1].

§. 135.

Lehre von der Kirche.

Je mehr das kirchliche Bewusstsein im Laufe der Periode seine Energie verlor, um so mehr fehlte es an einem klaren und bestimmten Begriff der Kirche. Nach der bei Supranaturalisten und Rationalisten gleich dürftigen Behandlung der Lehre von der Kirche, war es erst Schleiermacher, durch welchen der Begriff der Kirche seine reale und lebensvolle Bedeutung wieder erhielt. In dem kunstreichen Organismus der Schleiermacher'schen Glaubenslehre ist die Lehre von der Kirche einer der durch Inhalt und Darstellung sich am meisten auszeichnenden Theile des wohlgeordneten Ganzen. Wie Schleiermacher das Wesen der Religion vor allem in das Gemeinschaftbildende setzt, so ist ihm auch die Kirche ein lebendiger Organismus, welcher sich zu Christus verhält, wie das Äussere zu dem Innern, die Kirche ist in ihren wesentlichen Thätigkeiten das Abbild der in ihr sich fortsetzenden Thätigkeiten Christi. Besonders bemerkenswerthe Punkte der Schleiermacher'schen Darstellung sind die Stellung der Schrift zur Kirche, und die Bestimmung des Unterschieds der sichtbaren und der unsichtbaren Kirche. Die Schrift wird von Schleiermacher nicht als Quelle des christlichen Glaubens vorangestellt, sondern der Kirche untergeordnet, und diese Stellung durch den allgemeinen Satz begründet, dass eine Lehre nicht dess-

1) Vgl. Vatke, die menschliche Freiheit in ihrem Verhältniss zur Sünde und zur göttlichen Gnade. 1841. Zeller, über die Freiheit des menschlichen Willens u. s. w., Theol. Jahrb. 1846. S. 384 f. Marheineke, Grundlinien der christl. Dogm. S. 317.

halb zum Christenthum gehöre, weil sie in der Schrift enthalten ist, sondern sie ist vielmehr nur desshalb in der Schrift enthalten, weil sie zum Christenthum gehört, wodurch die Schrift zum Christenthum und christlichen Bewusstsein in ein analoges Verhältniss gesetzt wird, wie im katholischen System zur Tradition. Den Unterschied der sichtbaren und unsichtbaren Kirche hat SCHLEIERMACHER schärfer so bestimmt, dass ihm die unsichtbare nur die Gesammtheit aller Wirkungen des Geistes in ihrem Zusammenhange ist, die sichtbare bilden diese Wirkungen in ihrem Zusammenhang mit den Nachwirkungen aus der Welt, wie sie in keinem einzelnen vom göttlichen Geist ergriffenen Leben fehlen. Die neueste speculative Theologie definirt die Kirche, oder die Gemeinde, zwar auch als die Gesammtheit der geistigen Subjecte, aber der höhere Begriff ist ihr der Staat in seiner zum Humanitätsstaat erhobenen Würde, und sie erklärt daher das Auseinandersein von Kirche und Staat für denselben mangelhaften Zustand, wie das Auseinandertreten des Religiösen und Sittlichen [1]).

§. 136.

Lehre von den Gnadenmitteln.

1. Das Wort Gottes.

In dem zwischen den beiden Helmstädter Theologen BERTLING und SCHUBERT im Jahr 1753 entstandenen Streit sprach sich auf der Seite des letztern das schon früher von RATHMANN angeregte Interesse aus, die der Schrift als dem Worte Gottes beigelegte übernatürliche göttliche Kraft auf die der Schrift immanente moralische Wirksamkeit zu beschränken. Nachdem man den strengen Inspirationsbegriff aufgegeben hatte, konnte auch die Schrift nicht mehr als Wort Gottes im altprotestantischen Sinn betrachtet werden, theils wegen der schärferen Unterscheidung zwischen dem Wort Gottes und der Schrift, theils wegen der Bedeutung, welche man dem christlichen Bewusstsein gab.

2. Die Sacramente.

Der reale Begriff der Kirche schloss von selbst auch einen realeren Begriff der Sacramente als der Lebensfunktionen der Kirche in sich.

1) Vgl. MARHEINEKE, Grundl. der chr. Dogm. S. 325. STRAUSS, chr. Glaubenslehre. 2. S. 613 f. ROTHE, die Anfänge der chr. Kirche. 1. S. 28 f.

In der Lehre von der Taufe bieten die immer wiederkehrenden Zweifel gegen die Kindertaufe, die Gleichgültigkeit der Zeit, die geringschätzende Ansicht des Rationalismus, die höhere der neuern Theologie, in dogmatischer Beziehung, nichts besonders Erhebliches dar.

In der Lehre vom Abendmahl hatte noch nach der Mitte des achtzehnten Jahrhunderts der damals bekannt gewordene Kryptocalvinismus des Göttinger Theologen Heumann so grosses Aufsehen erregt, dass selbst Ernesti als Vertheidiger der lutherischen Formel auftreten zu müssen glaubte. Um so allgemeiner und entschiedener erfolgte bald nachher der in der Ernesti'schen Schule selbst vorbereitete Abfall. Supranaturalisten und Rationalisten thaten sich viel darauf zu gut, unter den Symbolen des Fleisches und Blutes die ganze Persönlichkeit Christi zu verstehen. Schleiermacher legte das Hauptgewicht auf den in der christlichen Gemeinschaft organisirten gemeinschaftlichen geistigen Genuss. Nachdem die Union den Gegensatz der lutherischen und reformirten Lehre auf's Neue hervorgerufen und geschärft hatte, glaubten die Einen nur durch die concreteste Fassung der lutherischen Lehre des falschen Spiritualismus der reformirten sich erwehren zu können [1], während die Andern sich um so mehr bemühten, theils die geistige Gemeinschaft mit Christus und den Glaubigen der leiblichen Gegenwart gegenüberzustellen, theils im Unionsinteresse die lutherische Vorstellung in die calvinische hinüberzudeuten [2]. Die neueste speculative Theologie hat den extremsten Gegensatz zu der altkirchlichen Vorstellung in der Erklärung ausgedrückt, dass so lange nicht dem Abendmahl aller Fleisch- und Blutgeschmack, und damit auch die Beschränkung auf die Gemeinschaft eines bestimmten Glaubensbekenntnisses und einer einzelnen Religionsform abgethan und es im Kant'schen Sinne zum Brudermahl der allgemeinen Humanität gereinigt und erweitert wäre, sie sich mit demselben auf keine Weise befreunden könne [3].

§. 137.

Lehre von den letzten Dingen.

Woran es die vorige Periode in Hinsicht der biblischen Vorstellungen noch am meisten fehlen liess, hat die jetzige so vollstän-

1) Rudelbach, Reformation, Lutherthum und Union. Eine historisch dogmatische Apologie der lutherischen Kirche und ihres Lehrbegriffs. 1839.

2) Schulz, die christl. Lehre vom h. Abendmahl nach dem Grundtext des N. T. 1824. Vgl. Theol. Jahrb. 1855. S. 116.

3) Strauss, chr. Glaubenslehre. 2. S. 601.

dig als möglich zu leisten gesucht. Das Gebiet der Eschatologie gehört zu den am genauesten erforschten und aufgehellten Theilen der biblischen Theologie. Sehen wir von den einzelnen Lehren und Vorstellungen ab, so lassen sich von der kirchlichen Lehre drei Formen des dogmatischen Bewusstseins unterscheiden.

Die rationalistische Ansicht hat durch die Unsterblichkeitslehre und den Spiritualismus der Kant'schen Philosophie ihren schärfsten Ausdruck erhalten.

Das Eigenthümliche der Schleiermacher'schen Ansicht besteht in den prophetischen Lehrstücken, die mit ihrer dialektisch-kritischen und mythischen Tendenz die Realität der in Frage stehenden Lehren nicht geradezu läugnen, sondern nur unter den Gesichtspunkt einer Antinomie stellen sollen, deren Lösung scheinbar noch in Aussicht gestellt wird. Es zeigt sich aber hier nur die Schleiermacher'sche Glaubenslehre noch einmal sehr bezeichnend in ihrer zweideutigen Haltung zwischen dem kirchlichen und modernen Bewusstsein, indem sie das letztere nicht verläugnen kann, und doch mit dem erstern nicht entschieden brechen will. Ebenso künstlich hat Schleiermacher in der Frage über die Unsterblichkeit das Geständniss, dass nur die Gattung, nicht das Individuum fortdaure, durch die Behauptung zu verhüllen gesucht, dass in dem Glauben an die Unveränderlichkeit der Vereinigung des göttlichen Wesens mit der menschlichen Natur in der Person Christi der Glaube an das Fortbestehen der menschlichen Persönlichkeit schon mitenthalten sei. Es kann diess aber nicht von der individuellen Persönlichkeit gelten, da nach Schleiermacher der Glaube an die Fortdauer der Persönlichkeit mit dem Gottesbewusstsein nichts zu thun hat, und der eigenthümliche Vorzug des Erlösers nur sein Gottesbewusstsein ist.

Die dritte Form der Eschatologie, die speculative, spricht nur das noch Verschwiegene offen aus, dass der ganze Inhalt der Eschatologie seine Wahrheit nicht in dem transcendenten Jenseits der Zukunft, sondern dem immanenten Diesseits der Gegenwart hat, und Unsterblichkeit und Auferstehung, Weltgericht und Weltuntergang nur als die an sich seiende Qualität und innere Allgemeinheit des über alles Endliche zu der Idee sich erhebenden Geistes aufzufassen sind [1]).

1) Hegel, Philos. der Rel. 2. S. 220. Marheineke, Grundl. der chr. Dogm. S. 387 f. Strauss, chr. Glaubenslehre. 2. S. 737 f.

Register.

A.

Abälard 27. 224. 232. 241. 242. 249. 261.
Adrumetum 185.
Aëtius 164.
Agatho 210.
Agnoëten 178.
Agobard 206.
Agricola, J. 337.
Aktisteten 178.
Albert, der Gr. 226. 239. 254.
Alcuin 205.
Alexander, B. von Alex. 111.
Alexander von Hales 226. 239. 251.
Alexandriner 75 f. 85. 96. 101. 129. 132. 139. 189. alex. Religionsphilosophie 68.
Amalrich von Bena 248. 253.
Ambrosius 154. 194.
Amsdorf 333.
Amyraut, Amyraldismus 290. 317.
Andreä, Jac. 287. 321.
Antiochien, Synode 110. Antiochener 145. 153. 158. 175. 189. 197.
Anomöer 164.
Anselm von Canterbury 223. 224. 232. 238. 243. 245. 247. 260 f.
Antoninus Pius 83.
Aphthartodoketen 178.
Apollinaris 174. Apollinaristen 189.
Apollonius von Tyana 89. 91.
Arausio, Syn. 188.
Arelate, Syn. 188.
Aristoteles 149. 162. 196. 233 f. 294.
Arius 111. 161. 163. 168. 175. Arianer 144 f. 189. 192. Arianismus 143 f. 306. 369.
Arnobius 86.
Arnold, G. 37.
Artemon 110.
Athanasius 153. 166. 167. 174. 189. 190., über ältere Kirchenlehre 24. 25. 159., über Heidenthum und Christenthum 156.
Athenagoras 84. 105.
Audianer 162.
Augusti 46.
Augustin 150. 151. 154. De civit. D. 153. 156., über Wunder und Weissagungen 157. Gott u. s. w. 162. 164. 168. 170 f. Die Sünde 179 f. Prädestination 160. 184. Glauben und Werke 191 f. Sacramente 193. Kirche 196. Auferstehung 197.
Augustus 92.
Avicebron 248.

B.

Baco, R. 236.
Bardesanes 70.
Barnabas 80.
Basilides 70. 121. 128. sein System 113.
Basilius von Ancrya 165.
Basilius der Gr. 4. 153. 158. 160. 167.
Baumgarten-Crusius 8. 47 f. 51.
Bayle, P. 349.
Bekker, B. 309. 371.
Bellarmin 293.
Ben-Panthera 91.
Berengar von Tours 206. 219.
Bernhard von Clairvaux 224. 235. 242. 250. 257.
Bertholdt 46.

Bertling 394.
Beryllus 110.
Beza, Th. 321. 339.
Biel, Gabr. 240. 266.
Böhme, J. 299. 308. 310. 371.
Böse, J. G. 391.
Bolingbroke 360.
Bonaventura 226. 235. 239. 255.
Bradwardin, Th. 265.
Brenz, J. 321.
Bretschneider 392.
Bullinger, H. 294. 321.
Bucer 338.
Buddeus 358.

C.

Calixt, G. 288. 292. 313. 334.
Calov 294. 297.
Calvin, Calvinismus 279 f. 289. 292. 294. 303. 314. 316. 337. 342. Kryptocalvinismus 281. 339. 395.
Campanus 305.
Capito 338.
Carlstadt 338.
Cartesius 293. 309.
Catechismus Rom. 293. Rakauer 294.
Cäsarius, B. von Arel. 188.
Celsus 88. 90 f. 93.
Cerinth 127. 138.
Chalcedon, Syn. 62. 176.
Chemniz, M. 294.
Chiersy, Syn. 216.
Chiliasmus 138.
Chrysostomus 153. 194.
Chubb 360.
Cicero 3. 294.
Clarke, S. 369.
Claudius aus Sav. 305.
Clemens v. Alex. 75. 85. 96. 101. 117. 124. 129. 132. 136.
Clemens von Rom, Homilien 72. 78. 81. 94. 98. 101 f. 107., ihr gnostisches System 72. 114., ihre teleologische Weltbetrachtung 117., über das Böse 120., den Sündenfall 123., ihr Prophet 127., ihr Dringen auf das Handeln 133.
Clemens VI. 262.
Clericus, J. 300.
Coccejus 292.
Collins 360.
Concordie, Wittenb. 338. Concordienformel s. F. C.
Confession, augsb. 293. 304. 311. 338. 339.
Constantinopel, Syn. 62. 178. 210. 218.
Cölestin, r. B. 185.
Crescens 84.
Curcelläus 294.
Cyprian 86. 126. 134. 136.
Cyrill von Alex. 153. 155. 175 f.
Cyrill von Jerusalem 4. 151. 152. 194.

D.

Daub 358. 370. 372.
Davidis, F. 306.
David von Dinanto 248. 251.
Denk, J. 305.
De Wette 369. 377. 392.
Deisten 295. 347. 360.
Diodor von Tarsus 175. 197.
Dionysius von Alex. 24. 106. 111. 138.
Dionysius, der Areopagite 36. 149. 154. 160. 172. 193. 203. 207. 210. 234.
Dionysius, der römische 106. 111.
Diospolis, Syn. 179.
Döderlein 358. 368. 373. 377. 386.
Dominikaner 258.
Donatisten 137. 195.
Dordrecht, Syn. 289. 316.
Dorner 382 f. 384 f.
Duns Scotus 223. 226 f. 230. 239. 242 f. 246 f. 249.
Durandus a S. Porciano 230. 240. 267.

E.

Eberhardt 373. 386. 391.
Ebioniten 64 f. 78. 127. 130.
Eckardt, H. 236. 240. 248.
Eckermann 369.
Elipandus 212.
Encyklopädisten 347.
Engelhardt 46.

Ephesus, Syn. 176.
Epiphanius 23. 24. 25. 153.
Episcopius 294. 316.
Erasmus 311.
Erigena, Joh. Scotus 151. 203. 206. 207. 208 f.
Ernesti 348. 395.
Eunomius 153. 161. 192.
Eusebius von Cesarea 64. 89. 91. 97. 152. 156. 157.
Euthymius Zigabenus 238.

F.

Faustus von Reji 154. 188.
Felix von Urgella 212.
Fichte 350. 361. 367.
Flacius, M. 312. 327.
Flatt J. F. 369.
Flavian, B. v. Const. 176.
Florenz, Syn. 252.
Florus Diac. 217.
Forbesius a Corse 32. 35 f.
Formula Concordiae 287. 289. 293. 313. 318. 321. 326.
Frank, Seb. 301. 305. 320. 327. 333. 341.
Franciscaner 258.
Fredegis, Abt von Tours 206.
Fulgentius, B. v. Ruspe 155. 187.

G.

Gausssen 366.
Gelasius I., r. B. 194.
Georgius von Laodicea 165.
Gerhard, J. 36. 294. 296.
Gerson 236.
Gess 381 f.
Gieseler 6. 15. 51.
Gilbert, Porret. 250.
Gnostiker 67. 75. 96. 98. 100. 112. 121. 123. 124. 130. 132. 139.
Gottschalk 208. 215 f.
Grotius, H. 295. 300. 330. 386.
Gregor der Gr. 62. 200. 205. 206.
Gregor von Naz. 153. 158. 160. 167. 174. 189.
Gregor von Nyssa 151. 153. 160. 174. 189. 195. 196. 197.
Gregor VII. 219.
Gruner 358. 371.

H.

Hadrian, der Kaiser 79. 81. 83.
Hagenbach 4. 15. 46. 50 f.
Hase 47. 50.
Hasenkamp 388.
Hegel 354 f. 363. 370. 387. 390. 393.
Hengstenberg 363.
Henke 358. 369.
Heppe 287.
Herbert von Cherbury 295. 297.
Herder 366. 370.
Heumann 395.
Hezer, L. 305.
Hierokles 89.
Hieronymus 66. 154.
Hilarius von Pict. 154. 175. 179.
Hilarius, Anhänger Augustin's 185.
Hilgenfeld 81.
Hinkmar von Rheims 206. 208. 215. 216.
Hippolytus 111.
Hofman, Dan. 296.
Hofman, Melch. 305.
Hofmann, Chr. C. v. 388.
Huber, Sam. 319.
Huet, 295.
Hugo von St. Victor 235. 239. 243 249. 261.
Hume 363.
Hunnius, Aeg. 319.
Huss 270.
Hutter, L. 294.

I.

Jamblichus 91.
Jerusalem, Syn. 179.
Ignatius von Antiochien 81.
Illgen 58.
Infralapsarier 316.
Joachim, Abt von Floris 252.
Johannes Cassian 154. 186.

Johannes von Damascus 204. 205. 207. 209 f. 217.
Johannes von Paris 268.
Johannes Philoponus 169. 196.
Johannes Scotus Erig. s. Erigena.
Joris, D. 305.
Jovinian 192. 196.
Irenäus 23. 65. 74. 79. 95. 99. 105. 115. 123. 130. 134. 136. 137.
Isidor, der Gnostiker 121.
Isidor von Sevilla 204. 205. 213. 215.
Judith 81.
Julian, der Kaiser 141. 155.
Julian von Eclanum 182.
Julianisten 178.
Junkheim 391.
Jurieu 318.
Justin, der M. 67. 79. 83. 87. 105. 136.
Justinian 143.

K.

Kahnis 390.
Kant 44. 350. 358. 362. 367. 370. 371. 373. 377. 386. 390. 396.
Karg, G. 328.
Karolingische Zeit 202. 206.
Karthago, Syn. 179.
Kauz, Jac. 305.
Keckermann 307.
Kenotiker 383.
Klee 57.
Kliefoth 55.
Knapp 386.
Ktistolatren 178.
Kuhn 357.

L.

Labyrinthe 234. vgl. 110.
Lactantius 86.
Lanfrank 206. 219.
Laodicea, Syn. 97.
Lateran. Syn. 251. 258. 267. 269.
Leibnitz 349. 361. 367. 371.
Lenz 46.
Leo, der Gr. 155. 176. 189.
Lessing 346. 347. 360. 362. 370.
Liebner 359. 382 f.
Limborch 294. 301.
Locke 295.
Loci, ihre Bedeutung 294.
Löffler 386.
Lücke 370.
Lucifer 120. 255.
Lugdunum, Syn. 188.
Luther 39. 279. 286. 293. 299. 320. 326. 330. 332. 337. 338. 339. 340.

M.

Macedonianer 167.
Magdeburger Centurien 31.
Major, G. 333.
Mainz, Syn. 215.
Manichäismus 141. 157.
Marbach, J. 318.
Marc-Aurel 3. 83.
Marcellus von Ancyra 152. 168.
Marcion 71. 98. 100. 103. 128. 132.
Marcus, der Mönch 192.
Marheineke 358. 392. 394. 396.
Maria 128. 175. 213. 257. 322. 376.
Marsilius Ficinus 241.
Maximus, Confessor 205.
Maty, P. 369.
Meier 46.
Melanchthon 281. 286. 287. 292. 294. 306. 307. 318. 326.
Melito 97. 102.
Menius, J. 333.
Menken 388.
Methode, anal. u. synth. 292.
Methodius 115.
Michaëlis 358. 368.
Mileve, Syn. 179.
Minucius Felix 86.
Möhler 357.
Monophysitismus 177.
Monotheletismus 201. 210 f.
Montanismus 96. 99. 132. 133. 137. 138. 252.
Morus 368. 386.
Mornay du plessis 295.
Mosheim 38. 41 f.

Muhamedanismus 204. 206. 241.
Müller, Jul. 376. 384.
Münscher 8. 44 f.
Musäus, Joh. 296

N.

Nazaräer 127.
Neander 6. 15. 46. 51. 69. 155. 213.
Nepos 139.
Nestorius 175 f.
Nicäa, Syn. 14. 15. 62. 79. 111 f. 143. 218.
Niketas Choniates 288.
Nikolaus von Methone 238.
Nihilianismus 258.
Nilus, der Mönch 192.
Nitzsch 358. 370. 390.
Noëtus 108. 110.
Nominalismus 232. 250. 262.
Novatian 86. 111. Novatianer 137.

O.

Occam, Wilh. 230. 238. 240. 268.
Oekolampadius 338.
Ophiten 70. 123.
Origenes 15. 24. 64. 66. 75. 91. 97. 99. 120. 376., seine ἀρχαὶ 76., sein Platonismus 79., seine Schriften 85., über Wunder und Weissagungen 95., über das Wissen Gottes 103., Vater des Arianismus 106., sein System 115 f. 119. 124. 129. 130. 139. 140., seine Verdammung 143.
Osiander, A. 320. 326. 327. 331. 332.

P.

Pamphilus 122.
Pajon, Cl. 336. Pajonismus 290.
Papias 96. 138.
Paschasius Radbertus 206. 213. 218 f.
Pascal 295.
Paulus, der Ap. 63 f. 104.
Paulus von Samos. 109. 129. 145. 168. 175.
Pelagius 154. 179 f. 191.
Petavius, D. 32 f. 46. 57.
Peter d'Ailly 268.
Petrus Lomb. 223. 225. 237. 239. 249. 250 f. 261.
Petrus Martyr 294. 321.
Pfaff 358.
Pfeffinger 312.
Philippi 388.
Philippismus 291.
Philo 68.
Philosophumena 74. 86. 111.
Photinus 168.
Photius 208.
Phthartolatren 178.
Pietismus 288. 344 f.
Piscator, J. 328. 385.
Pius IX. 376.
Plato 74. Platonismus 79. 99. 149. 162. 172. 197. 203. 234.
Planck 43 f.
Poiret 307.
Polykarp 80. 82.
Porphyrius 88. 89.
Prädestinatus 155. 186.
Praxeas 107. 110.
Proclus 154.
Prosper von Aquit. 155. 185. 187.
Prudentius, B. von Troyes 206. 216. 217.
Pythagoras 91.

Q.

Quenstedt 36. 294.

R.

Rabanus Maurus 206. 215. 216.
Raimund von Sabunde 240.
Rationalismus 295. 362. 369. 373. 377.
Rationistae 296.
Rathmann, H. 335. 394.
Rechenberg 391.
Reinboth 307.
Reinhard 373.
Remigius, Erzb. von Lyon 206. 216.
Remonstrantia 316.
Reusch 358. 368.
Rheims, Syn. 250.
Richard von St. Victor 135. 239. 251.
Röhr 362.
Rösler 42.

Roscellin 224. 232. 250.
Rosenkranz 54.
Rückert 136.
Rudelbach 366.
Rufin 86.
Rupert von Deutz 258.
Ruperti 461.
Ruysbroek 236.

S.

Sabellius 108 f. 129. 252.
Sabellianismus 369.
Sack 363.
Sartorius 392.
Saturnin 70.
Savonarola 241.
Schelling 351. 358 367. 370. 371. 278.
Schlegel 369.
Schleiermacher 3. 77. 352 f. 358. 363. 370. 374. f. 378 f. 387. 390. 392. 393. 395. 396.
Schubert 394.
Schwarze 386.
Schneckenburger 284. 318. 323.
Schweizer, A. 284. 318.
Schwenkfeld 299. 320. 327. 333. 338. 342.
Scotisten 262.
Seiler, G. F. 369. 373. 377. 386.
Semler 38. 39 f. 42. 338. 364. 368. 371.
Seneca 3.
Sentenzen 205. 225. 237. 294.
Servatus Lupus 206. 216.
Servet, M. 305. 320. 338.
Severus 177.
Severianer 178.
Shaftesbury 360.
Silberschlag 369.
Simon, der Magier 66.
Socinianismus 284. 291. 295. 329.
Socinus, Lälius, Faustus 285. 294. 305.
Spener 333. 336. 391.
Spinoza 293. 295. 297. 329.
Stancarus 333.
Steinbart 386.
Steudel 362. 366.
Storr 358. 365. 369. 373. 386
Stephanus Gobarus 27.
Strauss 44. 358. 372. 381. 390. 392. 395.
Strigel, Vict. 294. 312. 318.
Supralapsarier 316.
Supranaturalismus 295. 301. 362. 373.
Suso 236.
Swedenborg 367. 369. 389.
Synesius 149.
Synkretismus 288.
Synergismus 289. 312.

T.

Tatian 84. 105. 122.
Tauler 236.
Taylor 373.
Teller 371.
Tertullian 23. 93. 95. 105. 120. 122. 125. 129. 130. 133. 134. 136., sein paradoxes Princip 74 f., seine Schriften 84, sein Realismus 102 f. 123.
Thamer 301.
Theodor von Mopsv. 154. 158. 169. 175. 190. 197.
Theodotus 110.
Theodoret 23. 154. 169. 194.
Theopaschiten 177. 383.
Theophilus von Antiochien 84. 105.
Thomas von Aquino 151. 226 f. 234. 235. 237. 239. 241. 246 f.
Thomasius 381. 388.
Tieftrunk 358.
Tindal 360.
Toland 295.
Töllner 361. 366. 369. 373. 385.
Thomisten 262.
Tours, Syn. 258.
Traducianismus 178.
Trient, Syn. 283. 289. 293. 311.
Twesten 358.
Tzschirner 362.

U.

Universalismus, hypoth. 317.
Urlsperger 369.

V.

Valence, Syn. 188.
Valentinus, der Gnost. 70. 128, das valentinianische System 70. 112.
Vernet, J. 369.
Victor, r. B. 110.
Vincentius von Lerinum 194. 159. 186.
Vives, L. 295.
Volkmar 66. 80. 82. 83.
Voltaire 347.

W.

Walch 38. 45.
Walter von St. Victor 224. 284.
Wegscheider 358. 369.
Weigel, V. 299.
Weisse 261. 370.
Wessel 240. 244. 259.
Wettstein 371.
Wiedertäufer 135. 299. 338. 340.
Wiggers 184.
Wikliff 240. 244. 268. 270.
Witby 373.
Wolf 350. 358. 361. 367.
Wolfenbüttler Fragmente 347.
Woolston 360.

Z.

Zanchius, Hier. 318.
Zephyrinus, r. B. 110.
Zwingli 279. 294. 308. 313. 314. 320. 327. 338. 339. 340.